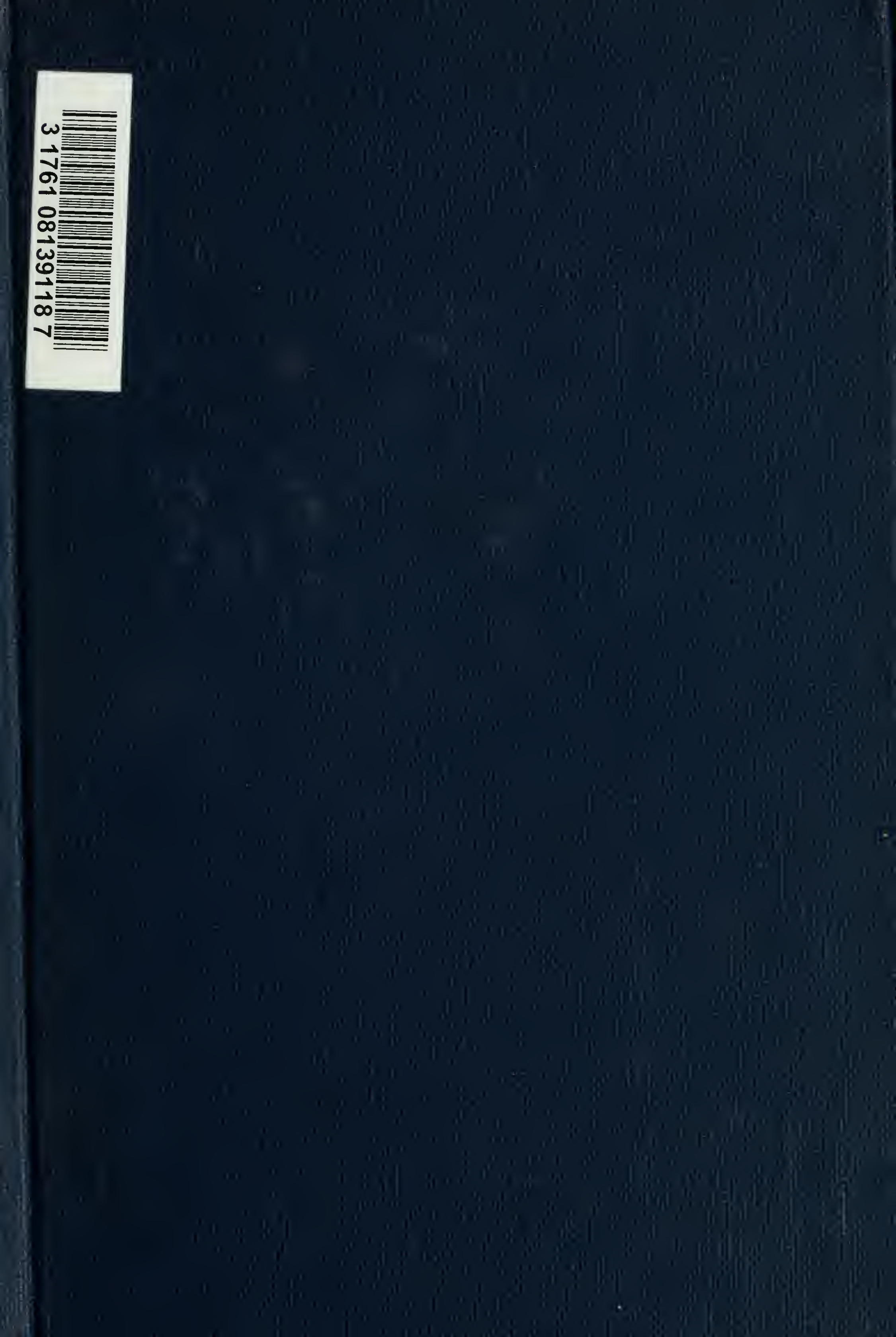










Archiv
für
Religionswissenschaft

in Verbindung mit

Professor D. W. Bousset in Göttingen, Hofrat Crusius in Heidelberg, Professor Dr. H. Gunkel in Berlin, Professor Dr. E. Hardy in Würzburg, Professor Dr. A. Hillebrandt in Breslau, Professor Morris Jastrow in Philadelphia, Dr. J. Karlowicz in Warschau, Professor Dr. E. Mogk in Leipzig, Professor Dr. R. Pietschmann, Direktor der Universitätsbibliothek in Greifswald, Professor Dr. W. Roscher, Gymnasialrektor in Wurzen bei Leipzig, Geh. Kirchenrat Professor D. B. Stade in Giessen, Professor Dr. E. Stengel in Greifswald, Professor Dr. A. Wiedemann in Bonn, Professor Dr. H. Zimmern in Leipzig

und anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Professor Dr. Ths. Achelis

in Bremen.

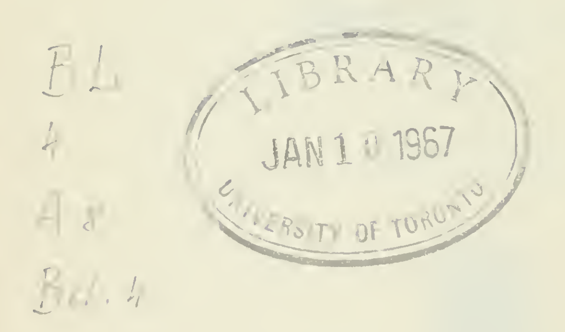
Vierter Band.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1901.

Mit Genehmigung des Verlags J. C. B. Mohr, Tübingen
veranstalteter Nachdruck

KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965



Printed in Germany

Lessing-Druckerei — Wiesbaden

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

Zwei Legenden des Milaraspa.

Von

Berthold Laufer.

Mit der Ermordung des den Buddhismus ausrottenden Königs gLang dar ma (um 915 A. D.) erreicht die erste Periode der tibetischen Geschichte ihren Abschluss. Dieser bedeutet das Ende des Königtums überhaupt: Versuche zur Bildung einer neuen Centralgewalt werden nicht mehr gemacht. Es folgt eine Zeit trostloser politischer Verwirrung: das Land ist in eine Reihe kleiner und schwacher Fürstentümer gespalten. Im 11. Jahrhundert findet die Wiederherstellung des Buddhismus statt, vor allem mit dem Namen des indischen Gelehrten Atīça verknüpft, der 1042 von Indien nach Tibet kommt. Tiefer als je zuvor schlägt nun der Buddhismus im Lande Wurzel. Sektenbildungen treten auf, Gründungen von Orden und Klöstern sind in stetem Wachsen begriffen, und deren Leiter beginnen ihren Einfluss auf das politische Gebiet hinüberzuspielen und allmählich durch Aufsaugung des Grundbesitzes der Macht über die Gemüter die Herrschaft über die Leiber hinzuzufügen. In diese Periode der Keimung des später voll entwickelten hierarchischen Systems fällt das Auftreten

des Milaraspa, eine der merkwürdigsten Erscheinungen des tibetischen Mönchslebens. Ausser einigen kurzen Notizen ist bisher wenig über seine Persönlichkeit bekannt geworden, obwohl eine umfangreiche Biographie von ihm existiert, die seinem Schüler Ras chung zugeschrieben wird. Einige Daten über sein Leben findet man bei WADDELL, The Buddhism of Tibet, p. 65, mitgeteilt. Er soll von 1038 bis 1122 gelebt haben. Er war ein Schüler des Marpa und gehörte mit diesem zur bKa rgyud pa Sekte, als deren Stifter Nāro gilt. Das sich mit Milaraspa befassende grosse Legendenbuch führt den Titel: *rje btsun Mi la ras pai rnam t'ar rgyas par p'ye ba mgur ₒbum,* d. h. ‚Die das Leben des ehrwürdigen Milaraspa auseinandersetzenden hunderttausend Gesänge' und umfasst in dem mir zur Verfügung stehenden Holzdruck 263 Folioblätter. Ueber die Autorschaft ist in dem Werke selbst nichts bemerkt[1]; dieselbe dem Milaraspa selbst zu vindizieren erscheint mir zweifelhaft. JÄSCHKE[2] giebt über dieses Buch folgendes Urteil ab: „Verglichen mit der langweiligen Eintönigkeit und häufigen Geistlosigkeit der dem Buddha selbst in den Mund gelegten Erzählungen des Dsanglun zeichnen sich die des Milaraspa durch Mannigfaltigkeit der Situationen und des Inhalts überhaupt, sowie durch anschauliche Lebendigkeit der Schilderung äusserst vorteilhaft aus, und gewähren ausserdem, da sie mitten aus dem Leben des Volkes hervorgewachsen sind, einen Einblick in das Denken und Treiben desselben, wie man ihn nicht leicht anderswoher erlangen kann." Die beiden ersten hier in Text und Uebersetzung vollständig mitgeteilten Legenden bestätigen vollauf dieses Urteil.

---

[1] Ebenso ROCKHILL in Proceedings of the American Oriental Society 1884 p. 208.

[2] Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XXIII S. 544.

1. Milaraspa, der Holzsammler.

namo guru.

rnal °byor gyi dbang pʻyug rje btsun Mi la ras pa de ñid | °Cʻong lung kʻyung gi rdzong na °od gsal pʻyag rgya cʻen poi ngang la bzhugs pai dus | nam zhig gi tsʻe | °tsʻo bai sta gon la bzhengs pas | pʻye tsʻa cʻu rdor dag lta ci mos te | go kʻa na šing yang mi °dug | tʻab kʻa na cʻu dang me yang mi °dug pas | ngai °di ha cang rang yang blos btang grags °dug pas | šing zhig °tʻu ru °gro dgos dgongs nas byon te | šing tʻu ba gang tsam rñed pai tsʻe | rlung cʻen po zhig blo bur du langs nas | ras bzung tsʻe šing kʻyer | šing bzung tsʻe ras kʻyer ba las | tʻugs dgongs la |

Verehrung dem Meister!

Als der Gebieter der Yogin, der ehrwürdige Milaraspa, in der Art und Weise der Mahāmudrā prophetischer Erleuchtung in °Chong lung Khyung gi rdzong verweilte, geschah es einst, dass, als er sich erhob, um Vorbereitungen für seine Mahlzeit zu treffen, gar nichts vorhanden war, weder Mehl noch Salz noch Wasser noch Gewürz, ja nicht einmal Holz in der Vorratskammer noch Wasser und Feuer auf dem Herde. Da dachte er: „Mein Thun bedeutet doch wohl eine zu grosse Vernachlässigung meiner Person; ich muss doch Holz sammeln gehen.“ Er machte sich auf, und nachdem er soviel Holz gesammelt, als er gefunden hatte, erhob sich plötzlich ein grosser Sturm, der, wenn er sein Baumwollentuch fasste, das Holz, und wenn er das Holz fasste, sein Baumwollentuch zu entreissen drohte.

ngas sngar ri kʻrod du de tsam zhig bsdad rung da dung bdag °dzin blos ma tʻongs par °dug | bdag °dzin blos ma tʻongs pai cʻos dang sgrub pas

Endlich kam ihm der Gedanke: „Obwohl ich früher in dieser Bergwildnis schon so lange verweilt habe, habe ich dennoch die Selbstsucht noch nicht auf-

ci byed sñam | ras dga na ras kʿyer | šing dga nas šing kʿyer gsung gñis ka blo tang te bzhugs pa |

gegeben. Was soll ich thun, um die Gewohnheit des Haftens an der Selbstsucht zu überwinden?“ „Wünschst du das Tuch,“ so rief er, „nimm das Tuch weg; wünschst du das Holz, so nimm das Holz!“ So gab er beides dahin und setzte sich nieder.

ₒtsʿo ba ngan pai stobs kyis | bser mai rnam pas yug gcig tʿugs dran med du tʿim pa las bzhengs pai tsʿe | rlung zhi ba dang ras de šing sdong gcig gi rtse la ling nge ₒdug pa dang | tʿugs skyo bai ñams šar bai ngang la | pʿa bong lug ro tsam zhig gi kʿar mñam par bzhag pai mtʿar |

Unter dem Einfluss der schlechten Ernährung und infolge des kalten Windes sank er eine Zeit lang in Bewusstlosigkeit. Als er sich wieder erhob, hatte sich der Sturm gelegt, und sein Tuch hing flatternd an der Spitze eines Baumzweiges. Da regten sich in seiner Seele Gedanken des Ueberdrusses; er liess sich eine Zeit lang auf einen Felsblock nieder, bis er das Gleichgewicht des Gemütes wieder gewonnen.

šar pʿyogs Gro bo lung gi pʿyogs su sprin dkar po zhig ling byung bas | sprin pʿa kii ₒog na Gro bo lung gi dgon pa yod | de na ngai bla ma sgra bsgyur Mar pa lo tstsʿa de bzhugs te sñam pa dang | bla ma yab yum mcʿed grogs rdo rje spun gyi ₒkʿor dang bcas pai dbus na | rgyud kyi bšad pa dbang dang gdams ngag rnams | gnad tsʿul dran nas da lta zhugs na | ci la

Im Osten zog in der Richtung von Grobolung her am Himmel schwebend eine weisse Wolke herauf. „Unter dieser Wolke“, dachte er, „liegt das Kloster Grobolung: dort hat mein Lama, der sprachgewandte Marpa, der Gelehrte, gelebt.“ Er erinnerte sich an die im Kreise des Lama, der ihm Vater und Mutter war, seiner geistlichen Brüder und Vajra-geschwister empfangenen kraftvollen Erklärungen der

tʻug rung mjal du ˳gro ba yin te dgongs pa dang | sngar gyi skyo šas dei kʻar | bla ma dran drags tʻugs skyo ba la tsʻad las ˳das pa zhig gi ngang nas spyan cʻab mang po bsil zhing | tʻugs skyo bai gdung dbyangs bla ma dran drug mgur ˳di gsungs so.

Tantra und an die Lehren, in der Fingerstellung der Meditation. Er dachte: „Was mir auch begegnen möge, wenn er jetzt dort weilte, ich will ihm meine Hochachtung bezeigen." Da überwand er trotz seiner früheren Missstimmung durch die lebhafte Erinnerung an den Lama das Uebermass von Verdruss: ein Thränenstrom stürzte ihm aus den Augen, und in der Erinnerung an den Lama stimmte er folgendes Lied an, einen Sang wehmutsvoller Sehnsucht.

pʻa dran pas gdung sel Mar pai zhabs | sprang gdung dbyangs tʻal lo.

In der Erinnerung an den Vater, zu den Füssen des den Sehnsuchtschmerz stillenden Marpa, erhob er einen flehenden Sehnsuchtsang.

Mar pa rje |

brag dmar ˳Cʻong lung šar pʻyogs na
cʻu ˳dzin sprin dkar lang ma ling
sprin dkar po lding bai ˳og zhig na
rgyab ri glang cʻen ˳gying bai mdun zhig na
5 *mdun ri seng cʻen ˳gyings ˳drai steng zhig na*

Marpa, Gebieter!

Im Osten des Rotenfels ˳Chong lung
Wogt eine Wasser bergende weisse Wolke.
Unter der schwebenden weissen Wolke,
Vor dem Berge hinter mir, der sich wie ein Elephant gähnend streckt,
5 Auf dem Berge vor mir, der sich wie ein grosser Löwe gähnend streckt,

gnas c'en Gro bo lung gi dgon pa na	Liegt der heilige Ort, das Kloster von Grobolung.
rdo c'en ,a mo li kai k'ri stengs na	In diesem steht ein Thron aus dem grossen Steine Amolika;
stan k'ri sñan sa lei lpags stengs na	Auf dem Polstersitz liegt ein glänzendes Argalifell;
de na su bzhugs su mi bzhugs	Wer sass darauf, wer sass nicht darauf?
10 *de na sgra bsgyur Mar pa bzhugs*	10 Darauf sass der sprachenbewanderte Marpa!
dus da lta bzhugs na dga ba la	Wenn er jetzt dort weilte, wie freute ich mich!
ngha mos gus c'ung yang mjal sñing ,dod	Wie schwach auch meine Andachtsglut, mein Herz begehrte zu ihm zu eilen!
gdung sems c'ung rung mjal sñing ,dod	Wie klein auch meine Sehnsucht, mein Herz begehrte zu ihm zu eilen!
nga bsam zhing mts'an ldan bla ma dran	In meinen Gedanken erinnere ich mich des herrlichen Lama,
15 *bsgom zhing Mar pa lo tsts'a dran*	15 In meinen Betrachtungen erinnere ich mich an Marpa, den Gelehrten.
yum ma las lhag pai bdag med ma	Er ist der die Mütter übertreffenden unverehelichten Frau gleich.
dus da lta bzhugs na dga ba la	Wenn er jetzt dort weilte, wie freute ich mich!
sa bskor t'ag ring yang mjal sñing ,dod	Wenn der Umweg noch so weit, mein Herz begehrte zu ihm zu eilen!

	lam bgrod par dka yang mjal sñing $_{o}$dod		Wenn der Weg auch mühsam zu wandeln wäre, mein Herz begehrte doch zu ihm zu eilen!
20	*bsams šing mtsʿan ldan bla ma dran*	20	In meinen Gedanken erinnere ich mich des herrlichen Lama,
	bsgoms šing Mar pa lo tstsʿa dran		In meinen Betrachtungen erinnere ich mich an Marpa, den Gelehrten.
	rgyud zab mo dgyes pa rdo rje de		Er ist der das Herz tief erfreuende Edelstein.
	dus da lta bzhugs na dga ba la		Wenn er jetzt dort weilte, wie freute ich mich!
	nga šes rab cʿung yang $_{o}$dzin sñing $_{o}$dod		Wenn auch mein Wissen arm, mein Herz begehrte es zu fassen!
25	*blo gros cʿung rung skyor sñing $_{o}$dod*	25	Wenn auch mein Verstand gering, mein Herz begehrte des Lehrers Worte zu wiederholen!
	bsams šing mtsʿan ldan bla ma dran		In meinen Gedanken erinnere ich mich des herrlichen Lama,
	bsgoms šing Mar pa lo tstsʿa dran		In meinen Betrachtungen erinnere ich mich an Marpa, den Gelehrten.
	sñan brgyud brda yi dbang bzhi de		Wenn er die vier Kräfte der Worte mündlicher Unterweisung
	da lta bskur na dga ba la		Jetzt überlieferte, wie freute ich mich!

30 *nga ˳bul ba cʻung cʻung rung zhu sñing ˳dod*	30 Obwohl meine Gaben nur klein sind, begehrte mein Herz zu bitten;
dbang yon med rung zhu sñing ˳dod	Obwohl ich nicht über Opferspenden verfüge, begehrte mein Herz zu bitten.
kʻrid zab mo Nāro cʻos drug de	Wenn er die tiefe Belehrung, Nāro's sechs Vorschriften
da lta gsung na dga ba la	Jetzt verkündete, wie freute ich mich!
nga sñing rus cʻung rung zhu sñing ˳dod	Wiewohl meine Ausdauer nur schwach ist, begehrte mein Herz zu bitten;
35 *nga sgom sran cʻung rung bsgom sñing ˳dod*	35 Wiewohl der Faden meiner Beschauung nur klein ist, begehrte mein Herz Beschauung.
bsam zhing tsʻan ldan bla ma dran	In meinen Gedanken erinnere ich mich des herrlichen Lama,
bsgoms šing Mar pa lo tstsʻa dran	In meinen Betrachtungen erinnere ich mich an Marpa, den Gelehrten.
mcʻed grogs dbus gtsang dang ˳dus de	Wenn er, sich in den reinen Kreis der geistlichen Brüder gesellend,
da lta bzhugs na dga ba la	Jetzt dort weilte, wie freute ich mich!
40 *nga ñams rtogs ngan rung bsdur sñing ˳dod*	40 Wie schlecht auch meine Erkenntnis, mein Herz begehrte doch sie zu sammeln;
go ba zhan rung bsdur sñing ˳dod	Wie schwach auch mein Verständnis, mein Herz begehrte doch sie zu sammeln.

bsam zhing mtsʿan ldan bla ma dran
In meinen Gedanken erinnere ich mich des herrlichen Lama,

sgom zhing Mar pa lo tstsʿa dran
In meinen Betrachtungen erinnere ich mich an Marpa, den Gelehrten.

sprang mos gus kyi ngang nas ˳bral med kyang
Obwohl mein Wesen von inbrünstiger Andacht unzertrennlich,

45 *bla ma sñing nas dran pa yis*
45 Ist durch die Erinnerung an des Lama Herz,

˳dod pas gdungs nas bzod blags med
Durch das Verlangen und die Sehnsuchtqual meine Geduld erschöpft.

dbugs stod du ˳tsʿangs nas skad ma tʿon
Der Atem stockt in meiner Brust, dass mir die Stimme versagt.

bui gdung ba sel cig bka drin can
Stille deines Sohnes Sehnsuchtqual, du Gnadenreicher!

ces gsungs pas | sprin de dar sna lngai yug brkyang ba lta bu zhig tu gyur pai rtse la | rje Mar pa de ñid sngar bas kyang gzi brjid cʿe ba zhig seng ge dkar mo rgyan du mas brgyan pa gcig la cʿibs nas byon te | tʿu cʿen kʿyod da lan gdung ba drag pos nga ˳bod pa de ci byung | bla ma dang yi dam dkon mcʿog la yid cʿad dam | rtog pa rkyen ngan gyi yul pʿyir ˳brengs sam | sgrub kʿang du

Als er so gesprochen, erschien auf der Spitze jener Wolke, welche die Gestalt eines fünffarbigen, ausgebreiteten Seidengewandes angenommen hatte, der erhabene Marpa selbst, in herrlichem Glanze wie nie zuvor, auf einer reich geschmückten weissen Löwin reitend, und sprach: „Du mein älterer Bruder, sprich, welcher heftige Schmerz ist dir widerfahren, dass du mich rufst? Verzweifelst du an dem Lama, den Schutzgottheiten und

cʻos brgyad kyi bar cʻad zhugs sam | re dogs kyi ˳gong pos blo rtser

dem höchsten Gut? Spürst du den Dingen mit unheilvollem Skrupel nach? Oder haben sich in deiner Betklause Hindernisse durch die Lehren der Welt eingestellt? Bist du vom Dämon der Furcht und Hoffnung gequält und missmutig gemacht?

yid sun nam | yang yar bla ma dkon mcʻog la zhabs tog | mar rigs drug gi sems can la sbyin gtong | bar du kʻyod rang la sdig sgrib dag pa dang yon tan skye bai ˳tʻun rkyen bzang po byung ba yin nam | ci yin rung kʻyod dang nga ˳bral tʻabs med kyis | sgrub pas bstan pa dang sems can gyi don gyis šig gsung bai ñams zhig šar bas | dges drags bzod blags med pai ngang nas | ñams šar gyi gsung lan du mgur ˳di bzhes so.

So sei denn wieder oben der Lama und des höchsten Gutes Diener! Bring' unten den Wesen der sechs Klassen Gaben dar! Dann werden dir selbst im Zwischenraum die Sündenflecken rein und gute Gelegenheiten zur Erzeugung von Vorzügen zu teil werden. Oder was es auch sein mag, ich werde mich nicht von dir trennen. Indem du durch beschauliches Bannen lehrst, stifte den Wesen Nutzen!" Diese Worte flössten ihm Mut ein, und in grosser Freude sang er zum Dank für die Ermutigung folgendes Lied:

pʻa bla mai zhal tʻong gsung tʻos pa
50 *sprang poi sñing rlung ñams su šar*
bla mai rnam tʻar dran pa yis
rtogs pa mos gus gting nas skyes

Da ich des väterlichen Lama Antlitz geschaut, seine Worte gehört habe,
50 Hat sich des Bettlers Herzenskummer aufgerichtet.
In der Erinnerung an des Lama Lebensgeschichte
Ist beschauliche Andacht in der Seele Tiefen erwacht.

Tibetisch	Deutsch
tʻugs rje byin brlabs dngos su zhugs	Des Erbarmers Segen hat sich verkörpert,
cʻos min snang ba tʻams cad ˳gags	Unfromme Bilder sind alle entrückt.
55 *bla mai dran pai gdung dbyangs ˳di*	55 Dieser Sehnsuchtsang der Erinnerung an den Lama
rje btsun sñan la gzan lags kyang	Erklingt zwar in des Ehrwürdigen Ohren,
sprang la snang ba ˳di las med	Doch dem Bettler bleibt nichts als die blosse Vorstellung davon.
da dung bgyid do tʻugs rjes skyongs	Noch einmal will ich versuchen: Erbarmer, schütze mich!
sñing rus sdug sran gyi sgrub pa ˳di	Der ausharrende, gegen Ungemach abgehärtete Asket hier
60 *pʻa bla ma mñes pai zhabs tog yin*	60 Ist des väterlichen Lama freudiger Diener,
gcig spur ri kʻrod ˳grim pa ˳di	Ist der allein in der Bergwildnis umherwandelnden
mkʻa ˳gro mñes pai zhabs tog yin	Ḍâka freudiger Diener,
rang rtsis med pai dam cʻos ˳di	Ist der dünkellosen heiligen Religion,
sangs rgyas bstan pai zhabs tog yin	Der Buddha-Lehre, Diener,
65 *tsʻe dang bsgrub pa sñoms po ˳di*	65 Gleichgültigkeit gegen Leben und Streben
mgon med sems can gyi sbyin gtong yin	Bedeutet Gabenspenden für die schutzlosen Wesen;
na dga ši skyid kyi sñing rus ˳di	Freudiges Ausharren im Wechsel von Krankheit, Alter und Tod

las sdig sgrib sbyong bai cʿags šing yin

sdig zas spangs pai dka tʿub ˳di

70 *ñams rtogs skye bai ˳tʿun rkyen yin*

pʿa bla mai drin lan sgrub pas ˳jal

bu tʿugs rjes skyongs cig gu ru rje

sprang ri kʿrod bzin bar byin gyis rlobs.

ces gsung | tʿugs spro sing nge bai ngang nas ras gos de bzhes | šing mtsʿon cig kʿyer nas sgrub kʿang du byon pas | spyil po na lcags kyi ʼa tsa ra mig pʿor kʿog tsam bgrad pa lnga ˳dug pa las | gcig rje btsun gyi gzim mal na bsdad nas cʿos ˳cʿad | gñis kyis ñan | gcig gis lto γyo | gcig gis pʿyag dpe rnams γyeng zhing ˳dug pas | tʿog mar zil bun pa zhig byung | de rjes gzhi bdag ma dga pai cʿo ˳pʿrul yin pa ˳dug | nga gnas gang du sdod rung gtor ma btang rgyu ni med | bstod pa re ma byas pa med pas | gnas ˳di la ˳ang bstod pa zhig byed dgos pa yin yong

Erzeugt Reinigung von der Sündenbefleckung durch die Werke;

Sündige Speisen meidende Askese

70 Fördert die Entstehung guter Erkenntnis.

Des väterlichen Lama Wohlthaten vergelte ich durch beschauliche Bannungen;

Deinen Sohn schütze erbarmungsvoll, Lehrer und Herr!

Segne des Bettlers Wahl der Bergeinsamkeit!

So sprach er. Von grosser Freude erfüllt, ergriff er sein Baumwollgewand und kehrte mit einer Handvoll Holz in seine Betklause zurück. Da waren in der Hütte fünf eiserne Kobolde (Atsara) mit Augen wie Gefässe hervorquillend. Einer sass auf des Ehrwürdigen Lagerstätte und trug aus einem geistlichen Buche vor, zwei lauschten seinem Wort; der vierte bereitete Essen; der fünfte war damit beschäftigt, die übrigen Bücher zu durchstöbern. Anfangs überlief ihn doch ein kleiner Schauder. Dann kam ihm der Gedanke: „Das ist das Zauberspiel, an dem die Ortsgöttin ihre Freude hat; an wel-

dgongs te | gnas la bstod pai mgur ˳di gsungs so ||	chem Orte ich auch weilen mag, ein Streuopfer brauche ich nicht darzubringen. Doch da ich die edle Herrin noch nicht gepriesen habe, muss ich wohl ein Loblied auf diesen Ort verfassen.“ Damit stimmte er folgenden Lobgesang auf den Ort an:
ˀe ma ri kʿrod dben pai gnas	O du Einsiedelei in der Bergeinsamkeit,
75 *mcʿog rgyal bas byang cʿub brñes pai sa*	75 Stätte, wo die herrlichen Jina die Bodhi erlangen,
grub tʿob rnams kyis bzhugs pai šul	Gefilde, wo die heiligen Männer weilen,
ming rang gcig bur ˳dug pai yul	Ort, wo ich der einzige Mensch jetzt bin!
brag dmar ˳Cʿong lung kʿyung gi rdzong	Rotfels ˳Chong lung, Adlerhorst,
steng na lho sprin kʿor ma kʿor	Ueber dir ballen sich des Südens Wolken,
80 *˳og na gtsang cʿab rgya ma gyu*	80 Unten schlängeln Flüsse sich in schnellem Lauf,
bar na rgod po lang ma ling	In der Luft schwebt der Geier kreisend;
rtsi šing sna tsʿogs ban ma bun	Die artreichen Waldbäume säuseln,
ljon šing gar stabs šigs se šigs	Prachtbäume wiegen sich nach Tänzerart;
bung ba glu len kʿor ro ro	Bienen summen ihr Liedchen khorroro,
85 *me tog dri ngad cʿil li li*	85 Blumen strömen Duft aus chillili;
bya rnams skad sñan kyur ru ru	Vögel zwitschern wohllautend kyurruru;

de ˳drai brag dmar ˳Cʻong lung na
bya dang byiu šog rtsal sbyong
spra dang spreu yang rtsal sbyong
90 *ri dags sna tsʻogs bang rtsal sbyong*
nga Mi la ras pa ñams rtsal sbyong
ñams rtsal byang cʻub sems gñis sbyong
nga dang dben gnas gzhi bdag mtʻun

kʻyed ˳dir tsʻogs ˳byung po mi ma yin
95 *byams sñing rjei bdud rtsi ˳di ˳tʻung la*
rang rang so soi gnas su dengs

ces gsungs pas | ˏa tsa ra de rnams rje btsun la mi dga bai rnam pas pʻan tsʻun sdang mig gi ˳gros šig šig pai ngang nas | ˏa tsa ra gñis bsnan te bdun du song bai la las rngams gtsigs gdams | la la so kʻrig kʻrig byed cing mcʻe ba gtsigs | la la rgod cing skad drag po ˳don | kun dril nas brdeg stangs dang sdigs mo byed du byung bas | mi ma yin gyi bar cʻad brtsom par dgongs

Auf diesem Rotfels ˳Chong lung
Ueben Vögel und Vöglein des Fittichs Behendigkeit,
Ueben Affen und Aefflein sich im Wettsprung,
90 Ueben Hirsch und Reh sich im Wettlauf;
Ich, Milaraspa, übe geistige Geschicklichkeit,
Geistige Geschicklichkeit und innere Heiligkeit übe ich:
Ich bin mit der Ortsgottheit der Einsiedelei in friedlicher Eintracht.

Gespenstige Unholde, die ihr hier versammelt seid,
95 Trinkt den Saft der Liebe und des Erbarmens
Und weicht, jeder an seinen Ort, von hinnen!

So sang er. Die Kobolde aber, aus Aerger über den Ehrwürdigen, rollten zornfunkelnd die Augen hin und her. Die Kobolde vermehrten sich um zwei, und als sie so sieben geworden, fletschten einige wutschnaubend die Zähne, andere knirschten und wetzten die Hauer, andere lachten und brüllten in grauenvollen Tönen. Dann stürzten alle, zu einem Knäuel geballt, in Kampfbereitschaft mit drohen-

nas | kʿro boi lta stangs kyi ngang nas drag sngags bzlas rung ma song | sñing rje cʿen po tʿugs la ˳kʿrungs nas cʿos bšad rung ˳gror ma ˳dod pai tsʿe | tʿugs la nga la lho brag Mar pas cʿos tʿams cad rang sems su ngo sprad cing | rang sems ˳od gsal stong par kʿo tʿag cʿod pa la | gdon bgegs pʿyi rol du bzung nas | sod na dga ba ˳di byed don mi ˳dug dgongs | mi ˳jigs pai gdeng mngon du gyur nas | lta ba gdeng dang ldan pai mgur ˳di gsungs so.

den Geberden auf ihn zu. Da sann er, den Unholden Unheil zu bereiten. Mit magischem Zornesblick rezitierte er schreckliche Beschwörungen, aber sie gingen dennoch nicht. Voll von grossem in seinem Herzen erwachenden Erbarmen trug er ihnen geistliche Lehren vor, dennoch bezeigten sie keine Lust zu weichen. Da dachte er: „Mir hat zwar Marpa aus Lho brag alle Lehren aus seinem Innersten erklärt; doch da mein Innerstes der Erleuchtung bar ist, werde ich von Verzweiflung ergriffen. An die Wirklichkeit der Kobolde und Dämonen muss ich wohl glauben; sie könnten mich daher töten, und ihnen diese Freude zu bereiten wäre nutzlos.“ Indem sich seine unerschütterliche Zuversicht so offenbarte, stimmte er folgendes beschauliche und zuversichtliche Lied an:

pʿa bdud bzhii dmag dpung las rgyal ba
Vor dem Vater, dem Sieger über das Heer der vier Māra,

sgra bsgyur Mar pai zhabs la ˳dud
Dem sprachgewandten Marpa zu Füssen verneige ich mich!

ming ngag nga rang mi zer te
Meinen Namen nenne ich nicht.

100 *nga ni ngar seng dkar moi bu*	100 Ich bin der starken weissen Löwin Sohn:
ʾa mai mngal nas rtsal gsum rdzogs	Im Mutterleibe besass ich die drei Fertigkeiten vollendet;
pʻrug gui lo la tsʻang du ñal	In den Kinderjahren lag ich im Neste,
tʻong poi lo la tsʻang sgo bsrungs	In den Jahren der Jugendblüte hütete ich des Nestes Thür,
dar mai lo la gangs stod ₒgrims	In den Jahren der Mannheit wanderte ich über die Gletscher.
105 *nga gangs bu yug ₒtsʻubs rung ya mi ṅga*	105 Wenn auch Schneesturm die Gletscher umwirbelt, bebe ich nicht;
brag γyangs cʻe rung bag mi tsʻa	Ist der Felsenabgrund auch gross, ich fürchte nicht.
ming ngag nga rang mi zer te	Meinen Namen nenne ich nicht.
nga ni bya rgyal kʻyung gi bu	Ich bin des Königs der Vögel, des Adlers Sohn:
sgo ngai nang nas gšog sgro rgyas	Im Inneren des Eies entwickelten sich die Fittiche;
110 *pʻrug gui lo la tsʻang du ñal*	110 In den Kinderjahren lag ich im Neste,
tʻong poi lo la tsʻang sgo bsrungs	In den Jahren der Jugendblüte hütete ich des Nestes Thür,
kʻyung cʻen dar mai lo la nam ₒpʻangs cad	In den Mannheitsjahren des grossen Aars kreuzte ich des Himmels Höhe.
nga nam mkʻa cʻe rung ya mi nga	War der Himmel auch gross, ich bebte nicht;

(sa lung srol dog rung bag mi tsʻa	Wenn die Thäler der Erde auch dunkelten, ich fürchtete nicht.
115 *ming ngag nga rang mi zer te*	115 Meinen Namen nenne ich nicht.
nga ni ña cʻen yor moi bu	Ich bin der Sohn der Woge, des grossen Fisches:
ʼa mai mngal nas gser mig °kʻyil	Im Mutterleibe rollte ich meine goldenen Augen;
pʻrug gui lo la tsʻang du ñal	In den Kindheitsjahren lag ich im Neste,
tʻong pai lo la kʻyu sna drangs	In den Jahren der Jugendblüte zog ich an der Spitze der wimmelnden Schar,
120 *ña cʻen dar mai lo la mtsʻo mtʻa bskor*	120 In den Mannheitsjahren des grossen Fisches umkreiste ich die Grenzen des Meeres.
nga mtsʻo rba rlabs drag rung ya mi nga	Waren auch schrecklich die Meereswogen, ich bebte nicht;
dol lcags kyu mang rung bag mi tsʻa	Waren der Fischer Eisenhaken auch zahlreich, ich fürchtete nicht.
ming ngag nga rang mi zer te	Meinen Namen nenne ich nicht.
nga ni bka brgyud bla mai sras	Ich bin der Sohn des Lama der mündlichen Ueberlieferung:
125 *ʼa mai mngal nas dad pa skyes*	125 Im Mutterschosse erwuchs mir der Glaube,
pʻru gui lo la cʻos sgor zhugs	In den Kindheitsjahren trat ich in das Thor der Religion ein,

	tʿong pai lo la slob gñer byas		In den Jahren der Jugendblüte widmete ich mich dem Studium,
	sgom čʿen dar mai lo la ri kʿrod ₒgrims		In den Mannheitsjahren des grossen Mystikers durchwanderte ich die Bergwildnis.
	nga ₒare gdug rtsub čʿe rung ya mi nga		Ist auch der Geister Bosheit gross, ich bebe nicht;
130	*gdon čʿo ₒpʿrul mang rung bag mi tsʿa*	130	Wie oft auch der Dämonen Gaukelspiel wiederkehrt, ich fürchte nicht.
	seng gangs la ₒgying ba spur mi ₒkʿyag		Der auf dem Gletscher sich reckende Löwe friert nicht an den Pfoten:
	sengge gangs la spar ₒkʿyag na		Wenn der Löwe auf dem Gletscher an den Pfoten fröre,
	rtsal gsum rdzogs pa don re čʿung		Wäre der Nutzen der drei vollendeten Fertigkeiten wahrlich gering!
	kʿyung mkʿa la ₒpʿur ba ltung mi srid		Der am Himmel fliegende Aar kann nicht herabstürzen:
135	*kʿyung čʿen mkʿa nas ltung srid na*	135	Wenn der grosse Aar vom Himmel herabstürzen könnte,
	gšog sgro rgyas pa don re čʿung		Wäre der Nutzen der entwickelten Flugkraft wahrlich gering!
	ña čʿab la ₒpʿyo ba ₒtsʿubs mi srid		Der im Wasser schwimmende Fisch kann nicht ertrinken:
	ña čʿen čʿu yis ₒtsʿub srid na		Wenn der grosse Fisch im Wasser ertrinken könnte,

	c῾u nang skye pa don re c῾ung	Wäre der Nutzen der Geburt im Wasser wahrlich gering!
140	*lcags kyi p῾a p῾ong rdos mi šigs*	Ein eiserner Felsblock wird durch Steine nicht zerstört:
	lcags kyi p῾a p῾ong rdos šigs na	Wenn ein eiserner Felsblock durch Steine zerstört würde,
	zhun t῾ar byas pa don re c῾ung	Wäre der Nutzen des Schmelzens wahrlich gering!
	nga Mi la ras pa ˳dres mi ˳jigs	Ich, Milaraspa, fürchte keine Geister:
	Mi la ras pa ˳dres ˳jigs na	Wenn Milaraspa Geister fürchtete,
145	*gnas lugs rtogs pa don re c῾ung*	Wäre der Nutzen von der Kenntnis des Wesens der Dinge wahrlich gering!
	k῾yed ˳dir byon ˳dre gdon bgegs kyi ts῾ogs	Ihr, die ihr hier erschienen seid, Geister und Kobolde, Scharen der Widersacher,
	da lan yongs pa ngo mts῾ar c῾e	Vor allem meinen Dank für eueren Besuch!
	mi rings blong la rgyun du bzhugs	Wenn ihr keine Eile habt, weilet nur immer hier!
	bka mc῾id gsung gleng zhib tu bgyid	Ergeht euch nur in ausführlichen Reden und Diskursen!
150	*rings rung do nub cis kyang sdod*	Wenn ihr's auch eilig habt, bleibt unter allen Umständen heute Abend hier!
	˳o skol sgo gsum rtsal ˳gran zhing	Im Wettstreit mit der Gewandtheit von Leib, Wort und Gedanke
	dkar nag c῾os kyi c῾e k῾yad lta	Wollen wir einmal den Wert der weissen und schwarzen Lehre messen!

k'yed bar c'ad ma ts'ugs mi ldog yong	Ihr wollt nicht zurückkehren, ohne mir einen Streich zu spielen!
bar c'ad ma t'sugs log gyur na	Doch wenn ihr, ohne mir einen Streich zu spielen, zurückkehren werdet,
155 *da lan yongs pa k'a re skyengs.*	155 Müsst ihr euch schämen, noch einmal wiederzukommen!
zhes gsungs nas t'ugs dam gyi nga rgyal bzhengs te nang du t'al gyis byon pas | ,a tsa ra rnams ₒjigs skrag dngangs nas mig rig rig byed cing | lus ₒdar bai stobs kyis p'ug pai nang kun kyang ₒdar yam me ba zhig byas te	Mit diesen Worten erhob er sich im Stolz seiner Beschauung und ging ohne Zaudern hinein. Da wurden die Kobolde von Furcht und Schrecken ergriffen und blickten mit scheuen Augen um sich. Sie zitterten so am ganzen Leibe, dass die ganze Höhle im Innern zitterte und bebte.
rings stabs su gcig la kun t'ims pai mt'ar | gcig po yang rlung ts'ub k'yil pa zhig byas nas med par song ba dang | rje btsun gyi t'ugs dgongs la | bgegs kyi rgyal po Bhi na ya kas glags ts'ol du ₒdug | snga mai rlung de yang k'oi c'o ₒp'rul yin par ₒdug ste | bla mai t'ugs rjes glags ma rñed dgongs pa dang | de rjes t'ugs dam la bogs bsam gyis mi k'yab pa byung ba yin no	Schleunigst schwanden die Sieben zu Einem zusammen, und auch dieser Eine fuhr schliesslich in einem kreisenden Wirbelwind von dannen. Der Ehrwürdige dachte: „Der Dämonenkönig Vināyaka trachtet nach einer Gelegenheit, mir zu schaden; der Sturm vorher wird wohl auch sein Zauberwerk gewesen sein. Aber dank dem Erbarmen meines Lama wird er weiter keine Gelegenheit mehr finden.“ Darauf wurde ihm eine unermessliche Förderung in der Meditation zu teil.

bgegs kyi rgyal po Bhi na ya kas rkyen byas pa | bla ma dran drag gi bskor ram | brag dmar mCʿong lung gi skor ram | Mi la šing ťun gyi bskor zhes kyang bya ste | don gcig la mtsʿan gsum ldan gyi bskor cʿo dgeo ||

Dieser Abschnitt heisst: Des Dämonenkönigs Vināyaka Spuk und die glühende Sehnsucht nach dem Lama, oder der Rotenfels $_o$Chong lung, oder Mila, der Holzsammler, auch kurz der Abschnitt mit drei Namen.

2. Milaraspa auf dem La phyi.

rnal $_o$byor gyi dbang pʿyug rje btsun Mi la ras pa de ñid | $_o$cʿong lung brag la bzhugs pa las | bla mai bka sgrub pʿyir ťod la brgyud de | la pʿyi gangs kyi ra ba la bsgom du byon pas la pʿyii gnas sgo gña nang rtsar mar pʿyag pʿebs pai tsʿe | rtsar ma pa rnams cʿang sa cʿen po zhig byed cing yod pai gral gtam la | da lta Mi la ras pa zhes bya ba | $_o$tsʿo ba dka ťub rang la brten nas | gnas mi med kyi ri kʿrod rang la bzhugs pai cʿos rnams dag rang zhig yod par $_o$dug ces | rje btsun gyi sñan pa brjod cing yong pai tsʿe | rje btsun kʿong tsʿoi sgo drung du pʿebs pas | bud med gzhon nu ma gzhin dang rgyan bzang pos spras pa zhig pʿyir ťon byung ba de legs se $_o$bu | ma yin te mo na re | rnal $_o$byor

Nachdem der Gebieter der Yogin, der ehrwürdige Milaraspa, auf dem Felsen $_o$Chong lung verweilt hatte, überschritt er, um das Gebot seines Lama zu erfüllen, die Schwelle seines Hauses und machte sich auf den Weg, um sich auf dem gleichsam eingezäunten Schneeberg La phyi der Meditation hinzugeben. Als er im Dorfe rTsar ma in gÑa nang am Aufgang zum La phyi anlangte, da waren gerade die Männer von rTsar ma zu einem grossen Gelage in ihrer Bierschenke versammelt und ergingen sich in Gesprächen: „Da ist doch jetzt ein gewisser Milaraspa, der sich nur heilenden Bussübungen hingiebt; ganz allein haust er dort nach den Vorschriften just in der menschenleeren Bergwildnis.“ So unterhielten sie sich

pa k'yod yang nas yin zer ba la | rje btsun gyis nga nges med kyi ri la bsdod pai sgom c'en Mi la ras pa zer ba zhig yin | yon bdag mo k'yod la bza btung zas kyi °brel pa zhig slong bas ster dgos gsungs pas | mo na re | °ts'o ba drangs pas c'og | k'yed Mi la ras pa zer ba de yin nam zer bas | rje btsun gyis | de la brdzun zer don med gsungs pas | mo dga nas stab stob tu nang du p'yin te gral ba rnams la snga gong t'ag ring na °dug zer bai c'os pa dga mo de | da lta rang rei sgo drung na p'ebs gdao byas pas | kun p'yir t'on te la la p'yag °bul | la las lo rgyus zhib tu dris nas | rje btsun yin par nges pa dad nang du spyan drangs bsñen bkur p'un sum ts'ogs pa p'ul te | kun dad dad mos mos su °dug pa la | gral mgo na yon bdag p'yug po gzhon nu ma zhig °dug pa de | gšen rdor mo yin te | k'os rje btsun la zhal ta zhib rgyas zhus pai t'ar | da bla ma yang du °byon zer ba la | nga la p'yi la bsgom du °gro gsungs pas | k'o na re | de bas nged kyi °dre lung skyog mor bzhugs

in Lobsprüchen über den Ehrwürdigen. In diesem Augenblick trat der Ehrwürdige an ihre Thür. Eine junge, wohlgebildete und schön geputzte Frau, die einer hübschen, sich öffnenden Rose gleich war, trat gerade heraus und sagte: „Heiliger, woher kommst du?“ Der Ehrwürdige erwiderte: „Ich bin der hier irgendwo im Gebirge hausende grosse Mystiker Milaraspa. Mildthätige, du solltest mir ein wenig Speise und Trank reichen, da ich dich darum bitte.“ Die Frau sprach: „Du magst Nahrung vorgesetzt erhalten. Bist du denn wirklich jener Milaraspa oder sagst du es bloss?“ Der Ehrwürdige antwortete: „Welchen Vorteil hätte es, zu lügen?“ In freudig aufgeregter Hast eilte die Frau hinein und sagte den Biergästen: „Jener heilige Mönch, von dem ihr vorhin gesagt habt, dass er weit entfernt wohne, ist hier angekommen und steht jetzt vor unserer Thür.“ Alle stürzten hinaus. Einige brachten ihm sogleich Verehrung dar, andere forschten ihn zuerst umständlich über seine Geschichte aus, und als sie die Ueberzeugung ge-

nas sa gzhi byin gyis rlob dgos | zhabs tog kyang ˳o mi rgyal ba ˳bul zer bas | de nas ston pa zhig ˳dug pa na re | yon mc'od gñis ˳t'un byung | la p'yi ka ˳dre lung skyog moi ming yin | da bla ma der bzhugs pa byang na bdag kyang ci lcogs kyi zhabs tog ˳bul shing c'os zhu zer te

wonnen, dass es wirklich der Ehrwürdige sei, führten sie ihn hinein und erwiesen ihm ausgezeichnete Ehrenbezeugungen. An der Spitze des Tisches befand sich die Wirtin, eine wohlhabende junge Frau mit Namen gŠen rdor mo, die den Ehrwürdigen mit aller Sorgfalt bediente und ihn schliesslich fragte: „Wohin begiebt sich jetzt der Lama?“ „Ich gehe zu beschaulicher Uebung auf den La phyi“, sagte er. Sie sprach: „Du solltest doch erst ein wenig in deinem ˳Dre lung skyog mo bleiben und den Erdboden dort segnen; wir werden unermüdlich zu deinen Diensten sein.“ Darauf sagte ein dort gerade anwesender Lehrer: „Gabenspender und Gabenempfänger mögen sich einigen! Der La phyi ist die Bezeichnung von ˳Dre lung skyog mo. Wenn nun der Lama dort verweilen wird, werde ich ihn nach Kräften mit allem Nötigen versehen und dafür religiöse Belehrung erbitten.“

ston pa Šākya gu na yin no de sjes yon bdag de na re | des na ˌa la la nged kyi ˳brog sa dga mo rang zhig yod pa la | ˳drei gnod pa mngon sum du

Der Sprecher war der Lehrer Çākyaguna. Darauf sagte die Wirtin: „Das ist wahrhaftig vortrefflich! Dir erscheint die Einsamkeit sogar als Genuss, wäh-

yod pa mang drags ˳jigs nas ˳brog tsʽugs su ye ma ˳dod na myur ˳pʽebs par zhu zer tsʽogs pa kun gyis pʽyag pʽul bas | rje btsun gyi zhal nas | nga myur du ˳gro ste kʽyed kyi ˳brog gi pʽyir ˳gro ma yin | nga la bla mai bka zhig yod pas de sgrub tu ˳gro ba yin gsungs pas | kʽong rnams na re nged la skyes cʽog | nga ˳tsʽo cʽas bzang po dang bcas te zhabs tog pa gtong zer bas | rje btsun gyi zhal nas | nga ri kʽrod du grogs dang ˳tsʽo ba bzang po rang brten pai mi zhig min pas | tʽog mar nga rang gcig pur ˳gro | kʽyed rnams zhabs tog byed pa ngo mtsʽar cʽe bas rting sor lta gsung | rje btsun rang la pʽyi gangs la byon pas,

rend wir andere uns vor den sichtbaren Streichen der Kobolde schrecklich fürchten und gar keine Lust haben, uns in der Bergeinsamkeit anzusiedeln, vielmehr lieber schnell hinabsteigen.“ Die ganze Versammlung bezeigte ihm Verehrung. Da sprach der Ehrwürdige: „Ich muss bald gehen, aber der Einsamkeit wegen, wie du sagst, gehe ich nicht; ich habe nämlich ein Gebot von meinem Lama erhalten, und um dieses zu erfüllen, muss ich gehen.“ Sie erwiderten: „An Geschenken soll es dir nicht fehlen. Wir werden dir mit guten Nahrungsmitteln zu Diensten sein.“ Der Ehrwürdige sprach: „Ich habe in der Bergwildnis keinen Freund, keine gute Nahrung noch einen zuverlässigen Menschen, doch fürs erste will ich selbst allein gehen; für euere Dienste danke ich euch, später werden wir das Weitere sehen.“ Da machte sich der Ehrwürdige selbst zum Schneeberge La phyi auf.

la rtser pʽebs pa nas mi ma yin gyi cʽo ˳pʽrul drag po byung | lai gzug pʽebs ˳pʽral nam mkʽa tsʽubs | drag poi

Als er die Passhöhe überstiegen, entstand ein schrecklicher Gespensterspuk. In dem Augenblick, als er den Berg-

₀brug lding zhing | glog ₀k'yug pa dang | lung pa p'an ts'un gyi ri nur nas | p'u c'u ₀k'yil te rba rlabs drag po ₀k'rug pai mts'o c'en po zhig tu gyur pa la | rje btsun gyis lta stangs mdzad p'yag mk'ar bsnan pas ts'o zhabs nas zags te med par song ba la rmu rdzing du grags |

gipfel erreichte, umwölkte sich der Himmel. Furchtbarer Donner krachte, Blitze zuckten rings umher, Berge zu beiden Seiten der Thäler zerbröckelten, und Giessbäche stürzten wirbelnd zusammen und bildeten einen grossen See mit furchtbar tosendem Strudel. Der Ehrwürdige entsandte seinen magischen Blick und schlug mit seinem Stabe auf. Da floss der See auf dem Boden ab und verschwand. Er ist bekannt als der „Teufelsteich“ (rmu rdzing).

de nas mar cung zad byon pas | mi ma yin rnams kyis ri p'an ts'un bsñil bai bud la | p'a p'ong mang po rba rlabs ₀k'rug cing byung pai ts'e mk'a ₀gros lung pa p'an ts'un gyi bar du | ri sbrul t'ur du rgyugs pa ₀dra ba zhig gi lam p'ul bas | rbab zhi bai lam de la mk'a ₀gro sgang lam du grags |

Als er darauf ein wenig weiter nach unten kam, schleuderten die Geister zu beiden Seiten des Berges in einer Staubwolke viele Felsblöcke wie tosende Wogen hinab. Da erschienen zu beiden Seiten des Thales die Ḍâka und machten gleich herabschiessenden Bergschlangen den Weg frei. So hörte denn das Trümmergeröll auf. Dieser Weg ist bekannt als der „Pfad des Felsvorsprungs der Ḍâka“.

de nas mi ma yin stobs c'ung ba rnams rang zhin la subs | c'e ba rnams glags mi rñed rung da dung glags ts'ol ba la mk'a ₀gro sgang lam rdzogs ₀ts'ams su | rje btsun

Darauf liessen die Geister von schwacher Kraft von selbst ab; die stärkeren indessen suchten, obwohl sie keine Gelegenheit fanden, noch einmal nach einer Gelegenheit, ihm beizukommen.

gyis log °dren zil gnon gyi lta stangs zhig mdzad pas | cʿo °pʿrul kun zhi nas bzhugs sa der rdo la zhabs rjes °byung |

Da wurden sie gerade an der Stelle, wo der Pfad des Felsvorsprungs der Ḍâka endete, durch den die Anfechtungen besiegenden Zauberblick des Ehrwürdigen zurückgeschlagen. Nun war der ganze Spuk zu Ende. An jener Stelle blieb in einem Steine seine Fussspur zurück.

de nas cung zad zhig byon pas | nam mkʿa dangs nas tʿugs spro bar gyur te sgang zhig tu bzhugs pas | sems can rnams la byams pai ting nge °dzin °kʿrungs pas tʿugs dam la bogs šin tu cʿe bar byung ste bzhugs sa de la byams sgang du grags |

Darauf schritt er eine Strecke weiter. Der Himmel heiterte sich auf, und in froher Stimmung liess er sich auf einem Felsvorsprung nieder. Dort versenkte er sich in eine Betrachtung der Liebe zu allen Geschöpfen, wodurch ihm reicher Gewinn an innerer Förderung zu teil ward. Davon heisst dieser Platz der „Felsvorsprung der Liebe".

de nas cʿu bzang du byon nas cʿu bo rgyun gyi rnal °byor gyi ngang la bzhugs pai tsʿe | me pʿo stag gi lo ston zla ra bai tsʿes bcui nub |

Darauf kam er zum Flusse Chu bzang (gutes Wasser). Als er sich in die Betrachtung des strömenden Wassers versenkte, ging der 10. Tag des ersten Herbstmonats des Feuer-Tiger-Jahres (10. September 1085)[1] zur Rüste.

bal poi Bha roi rnam pai gdon cʿen po zhig gis gtso

Da erschien, von dem grossen nepalesischen Dämonenfürsten

[1] Die Jahreszahl 1083 giebt die chronologische Tafel Reu mig an als die Zeit, zu der Milaraspa Askese übte, um die Heiligkeit zu erlangen. Siehe Journal of the Asiatic Society of Bengal 1889, p. 43.

byas pai mi ma yin gyi dmag | cʻu bzung lung pai gnam sa gang ba °ongs nas | rje btsun la ri bsñil ba dang | tʻog la sogs te mtsʻon cʻai cʻar drag po °bebs pa dang | mtsʻan nas bos te bzung zhig | gsod cig la sogs te mi sñan pai sgra sgrogs cing | mi sdug pai gzugs du ma ston du byung bas | mi ma yin gyis glags tsʻol du °dug dgongs nas rgyu °bras bden pai cʻos °di mgur du gsungs so ||

Bharo angeführt, ein ganzes Heer von Geistern und erfüllte Fluss, Thal, Himmel und Erde. Sie schleuderten auf den Ehrwürdigen einen schrecklichen Regen von Felstrümmern, Donnerkeilen und anderen Waffen herab, riefen ihn beim Namen und stiessen ein Geschrei wie: fange! töte! und andere grässliche Worte aus. Auch liessen sie viele hässliche Gestalten erscheinen. Im Gedanken an die Nachstellungen der Geister trug er ihnen die wahrhaftige Lehre von der Frucht der Thaten in folgendem Gesange vor.

bla ma rnams la pʻyag °tsʻal lo
rje bka drin can la skyabs su mcʻi
yong °kʻrul snang mig gi rnam šes la
gdon gnod sbyin pʻo moi cʻo °pʻrul byung

Verehrung sei den Lama!
Dir, huldreicher Herr, befehle ich mich!
Indem das Auge die Illusionen gewahrt,
Entstehen die Gaukelspiele der männlichen und weiblichen Dämonen und Yaksha.

ₐa tsu ma yi dags sñing re rje
mi nga la kʻyed dag mi gnod de
sngon las ngan bsags pai °bras bu des

Ach, ihr armseliges Hungervolk der Hölle,
Mir könnt ihr keinen Schaden zufügen!
Die angesammelte Frucht euerer früheren schlechten Thaten

160 *da lta rnam smin gyi lus la spyod*	160 Ist jetzt durch die gereifte Vergeltung in euerem Körper wirksam.
yid mkʻa la rgyu bai gzugs can de	In der Form der in der Luft wandelnden Seelen
bsam ngan ñon mongs kyi kun slong dang	Thun sie durch die Erregung der Sünden schlechter Gedanken
sbyor ba lus ngag gi gdug rtsub kyis	Und durch das scharfe Gift von Leib und Wort
gsod gcod brdeg ˳tsʻog byed do zer	Nichts anderes als töten, schneiden, schlagen und stechen, sagt man.
165 *rtog med rnal ˳byor Ras pa ˳di*	165 Einfachen Herzens wandle der Einsiedler Ras pa,
blo yang med pa lta bai gdeng	Einfältigen Sinnes, voll Zuversicht auf seine Beschauung,
dpa bo seng gei spyod ˳gros kyis	Dem Wandel des tapferen Löwen gleich!
lus ni lha skui rdzong la zhen	Der Leib sehnt sich nach dem Hort des Götterbildes,
ngag ni sngags kyi rdzong la zhen	Die Rede sehnt sich nach dem Hort des Zaubers,
170 *sems ni ˳od gsal gyi rdzong la zhen*	170 Das Herz sehnt sich nach dem Hort der Erleuchtung.
tsʻogs drug rang gi nga bos stod	Die sechs Arten der Sinneswahrnehmungen preise ich.
kʻo bo de lta bu yi rnal ˳byor la	Mich, der ein solcher Yogin ist,
kʻyed yi dags kyi tʻo ˳tsʻam mi sto ste	Kann euer, der Preta, Höhnen nicht verletzen.
spyir las dge sdig gi ˳bras bu bden pas na	Da die Belohnung der Tugenden und Sünden wahr ist,

175 *rgyu ˳tʻun rnam smin bsags bsags nas*	175 Sammeln die Wesen Vergeltung durch Missgeschick
ngan song du ˳gro ba yi re mug	Und verzweifeln in der Hölle.
ʼa tsa ma ñon mongs yi dags kun	Ach, ihr Sündenvolk der Hölle,
don gnas lugs ma rtogs sñing re rje	Armselige, die ihr Sinn und Wesen der Dinge nicht wisst!
dngos ngan Mi la ras pa ˳di	Ich, der abgemagerte Milaraspa hier,
180 *ngag rig byed glu yi cʻos bšad pa*	180 Habe die Religion mit einem Liede belehrender Rede erklärt,
nang bcud kyis bsdus pai sems can rnams	Das den durch das Lebensprinzip geeinigten Wesen
gñen pʻa mar ma gyur gang yang med	Gleichsam ein elterlicher Beistand geworden
de drin can yin pas sdug par pʻongs	Und sie kraft seiner Wohlthätigkeit vor Unglück bewahrt.
kʻyod de bas gnod sems slar log la	Wendet euch nun ab von der Bosheit!
185 *las rgyu ˳bras bsams na ci ma legs*	185 Wenn ihr über die Vergeltung der Werke nachdächtet, wäre vortrefflich;
cʻos dge bcu spyad na ci ma legs	Wenn ihr die zehn Tugenden der Religion übtet, wäre vortrefflich.
tsʻig legs par gzung la rtog dpyod tʻong	Versteht mein Wort gut und prüft es mit Ueberlegung!
don go bar gyis la pʻyir la ñon	Höret noch einmal, erfasst seinen Sinn!

zhes gsungs pas | ˳dre dmag rnams na re | kʿyod kyi kʿa sbyang gis | nged mgo mi ˳kʿor | cʿo ˳pʿrul zhi nas kʿyod bde bar btang mi yong zer | dmag mang du song cʿo ˳pʿrul cʿer song ba las | rje btsun gyi tʿugs la dgongs pa ltar | ˳dre dmag rnams la da bla mai bka drin gyis gnas lugs rtogs pai rnal ˳byor pa | bar cʿad bdud kyi cʿo ˳pʿrul sems kyi rgyan yin pas | da dung cʿer tʿong byang cʿub mcʿog la sybor bar ˳dug gis gsung nas | rgyan du cʿe pai bdun gyi mgur ˳di gsungs so |

So sang er. Doch die Dämonenheere riefen: „Mit deiner Zungenfertigkeit kannst du uns nicht den Kopf verdrehen; wir sind nicht gekommen, um unsere Magie einzustellen und dich hübsch in Ruhe zu lassen.“ Ihre Heere wurden zahlreich, und der Spuk mehrte sich. Der Ehrwürdige überdachte die Sache und rief den Dämonenheeren zu: „Der dank der Gnade seines Lama das Wesen der Dinge durchschauende Yogin empfindet den Teufelsspuk der Widersacher als einen Segen für seine Seele. Meinetwegen treibt es noch schlimmer! Ich verharre hier mit der höchsten Bodhi vereinigt.“ Darauf trug er den Sang von den sieben grossen Zierden vor:

rje sgra bsgyur Mar pai zhabs la ˳dud	Zu des Herrn, des sprachgewandten Marpa, Füssen verneige ich mich.
190 *nga gnas lugs rtogs pai rnal ˳byor pa*	190 Ich, der das Wesen der Dinge durchschauende Yogin,
rgyan du cʿe bai glu cig len	Singe ein Lied von den grossen Zierden.
kʿyed ˳dir ˳tsʿogs gnod sbyin pʿo mo rnams	Ihr hier versammelten männlichen und weiblichen Schadenstifter (Yaksha),
yid ma yengs rna bai dbang po btod	Leiht mir aufmerksam euer Ohr.

dbus ri bo mcʿog rab mcʿod rten la	In einem Caitya des in der Mitte der Welt gelegenen herrlichsten Berges
195 *lhor raidūryai ˳od gsal ba*	195 Strahlt im Süden der Lichtglanz des Lasurs:
˳dzam gling nam kʿai rgyan du cʿe	Dem Himmel von Jambudvîpa ist er eine grosse Zierde.
ri gña šing ˳dzin gyi gong rol na	Auf der Oberfläche des Berges Yugaṁdhara
ñi zla zung cig ˳od gsal ba	Strahlt der Lichtglanz des Sonne-Mond-Paares:
gling bzhi yongs kyi rgyan du cʿe	Allen vier Kontinenten ist es eine grosse Zierde.
200 *klu byang cʿub sems kyi rdzu ˳pʿrul gyis*	200 Durch den Zauber der Nâgabodhi
nam mkʿai mtʿongs nas cʿar bab pa	Fällt vom Himmelsgewölbe der Regen:
dog mo sa yi rgyan du cʿe	Der engen Erde ist er eine grosse Zierde.
pʿyi rgya mtsʿo cʿu yi rlangs pa las	Aus dem Wasserdampf, der aus dem Ocean aufsteigt,
bar snang yongs la lho sprin byung	Bilden sich im ganzen Luftraum die Südwolken:
205 *lho sprin bar snang gi rgyan du cʿe*	205 Die Südwolken sind eine grosse Zierde des Luftraums.
˳byung ba drod gšer gyi rten ˳brel gyis	Aus der Verbindung der Wärme und Feuchtigkeit der Elemente
dbyar spang ri logs la mja tsʿon bkra	Entsteht im Sommer gegenüber den Almen der buntfarbige Regenbogen:
˳ja mtsʿon spang rii rgyan du cʿe	Der Regenbogen ist eine grosse Zierde der Almen.

	nub ma dros mtsʿo las cʿab babs pas		Durch den im Westen aus dem Manasarovara-See hervorströmenden Fluss
210	*lho ˳dzam bu gling gi rtsi šing rgyas*	210	Gedeihen die Obstbäume von Jambudvîpa im Süden:
	skye ˳gro yongs kyi rgyan du cʿe		Allen Wesen sind sie eine grosse Zierde.
	nga rnal ˳byor ri kʿrod ˳dzin pa la		Mir, dem die Bergeinsamkeit wählenden Klausner,
	sems stong ñid bsgoms pai mus mtʿu yis		Sind durch die Kraft der Meditation über die Leere
	˳dre gnod byin pʿo moi cʿo ˳pʿrul byung		Die Gaukelspiele männlicher und weiblicher Kobolde und Yaksha entstanden:
215	*cʿo ˳pʿrul rnal ˳byor gyi rgyan du cʿe*	215	Die Gaukelspiele sind eine grosse Zierde des Klausners.
	kʿyed legs par ñon dang mi ma yin		So hört mir richtig zu, ihr Geister!
	mi nga ˳o kʿyed kyis šes sam ci		Ihr wisst doch wohl, wer ich bin?
	nga ngo kʿyod kyis ma šes na		Wenn ihr mich noch nicht kennt,
	nga rnal ˳byor Mi la ras pa yin		So vernehmt, ich bin der Klausner Milaraspa,
220	*byams sems kyi me tog gting nas ˳kʿrungs*	220	Geboren aus dem Blumenschoss der Liebe!
	glu sñan pai dbyangs kyis brda sbyar nas		Mit des Liedes Wohllaut weiss ich zu deuten,
	ngag bden pai tsʿig gis cʿos bšad de		Mit den Worten wahrhaftiger Rede die Lehre zu erklären
	pʿan pai sems kyis gros cig ˳debs		Und hülfreichen Sinnes Rat zu erteilen.

kʿyod byang cʿub mcʿog tu sems bskyed nas
225 *°gro ba gzhan don ma byung yang*
mi dge bcu po spangs nas ni
rang zhi bde tʿar ba ci mi tʿub
mi nga zer ñan na don cʿen °grub
°pʿral dam cʿos byas na yun du bde

ces gsungs pas | mi ma yin de rnams pʿal cʿer rje btsun la dad cing gus par gyur nas | cʿo °pʿrul zhi bar byas te | rnal °byor ba ngo mtsʿar cʿe | yin lugs kyi brda ma bkrol zhing | rtags ma mtʿong na nged rnams kyis kyang ma rtogs par °dug | da kʿyod la nged kyi bar cʿad mi tsʿugs °dug gis | sngar las °bras kyi cʿos gsungs pa bka drin cʿe na °ang nged ngan pai bag cʿags mtʿug pa dang blo gros cʿung bas yid la ma zin | nga tsʿig ñung la don cʿe ba | go sla la °kʿyer bde bai cʿos cig zhu zer ba la | rje btsun gyis yin pa bdun gyi mgur °di gsungs so ||

Richtet eueren Sinn auf die höchste Erkenntnis,
225 Und wenn auch ein Nutzen für andere Wesen nicht daraus erwächst,
Wie solltet ihr nicht, wenn ihr die zehn Sünden meidet, Seelenfrieden und Befreiung erlangen?
Wenn ihr auf meine Worte hört, werdet ihr grossen Segen erzielen;
Wenn ihr sogleich die heilige Lehre übt, werdet ihr in Zukunft glücklich sein!

So sang er. Da waren die Geister der Mehrzahl nach schon soweit gebracht, dass sie dem Ehrwürdigen gläubige Verehrung bezeigten und ihr Gaukelspiel einstellten. „Einsiedler, sei bedankt“, sprachen sie, „doch wenn wir ohne Erklärung der Natur der Dinge deine Argumente nicht erfassen, müssen wir in unserer Unwissenheit verharren. Da wir dir ja nun gar keinen bösen Streich gespielt haben, so bitten wir, wenn auch der Segen der verkündeten Lehre von der Frucht der früheren Thaten gross war, um einige neue kurzgefasste, nützliche, leichtverständliche und freund-

lich anziehende Lehren; denn unser Hang zur Schlechtigkeit ist stark, und unser Verstand ist klein und von schwacher Fassungskraft.“ Auf ihre Bitte hin trug der Ehrwürdige folgendes Lied von den sieben rechten Dingen vor:

230 *sgra bsgyur Mar pai zhabs la ˳dud*	230 Dem sprachgewandten Marpa zu Füssen verneige ich mich!
byang sems ˳byongs par byin gyis rlobs	Gewähre deinen Segen, dass die Bodhi vollendet werde!
don bden pai tsʻig dang ma ˳brel na	Wenn nicht mit Worten wahrhaftigen Sinnes verbunden,
glu gre ˳ggur sñan yang pi wang yin	Sind Lied und Stimme, wenn auch noch so wohltönend, nur einer Zither gleich.
cʻos ˳tʻun dpe yis ma mtsʻon pai	Wenn nicht durch Gleichnisse, im Einklang mit der Religion, erläutert,
235 *tsʻig sdeb sbyor mkʻas kʻyang sgra brñan yin*	235 Sind Worte, wenn auch mit Geschick gesetzt, nur ein leeres Echo.
cʻos lag len rgyud la mi ˳gel na	Wenn die praktische Ausübung der Religion nicht von Herzen kommt,
ngas šes so zer yang mgo bskor yin	Ist es, auch wenn man sagt, dass man sie kennt, eine blosse Täuschung.
don sñan brgyud kyi gdams pa mi sgom na	Wenn man über die Vorschriften der Unterweisung in der Wahrheit nicht nachdenkt,

gnas ri kʿrod bzung yang rang sdug yin	Ist es, auch wenn man die Bergeinsamkeit wählt, eigenes Missgeschick.
240 *pʿan nges pai dam cʿos mi byed na*	240 Wenn man die heilige Religion des wahren Heils nicht übt,
˳pʿrul so rnam rem yang sdug sngal yin	Ist die Magie, auch wenn man darin sehr stark ist, nur ein Unglück.
las rgyu ˳bras zhib tu mi rtsi na	Wenn man die Vergeltung der Werke nicht genau berechnet,
tsʿig kʿa lta cʿe yang smon pa yin	Sind Worte und Ratschläge, wenn auch noch so gross, nur ein frommer Wunsch.
tsʿig don lag tu mi len na	Wenn man den Sinn der Worte nicht bethätigt,
245 *˳pʿral bšad lo byas kyang kʿram pa yin*	245 Ist man, auch wenn man im Augenblick viele Worte macht, nur ein Lügner.
las mi dge sangs na ngang gis ˳grib	Reinigt euch von den Lastern, und sie werden sich allmählich vermindern;
las dge ba bsgrub na šugs la ˳grub	Erstrebt die Tugend, und ihr habt innere Kraft gewonnen.
gag gcig la gril zhing ñams su long	Richtet euere Gedanken auf einen Punkt und nehmt es euch zu Herzen!
tsʿig mang poi bšad pas pʿan pa cʿung	Aus wortreichen Erklärungen entsteht nur geringer Nutzen;
250 *don de bzhin ñams su len ˳tsʿal lo*	250 In diesem Sinne nehmt es euch, bitte, zu Herzen!

ces gsungs pas | cʿos zhu ba de rnams rje btsun la dad cing gus par gyur te | pʿyag dang bskor ba lan du ma byas nas | kun rang gnas su song rung | gtso bo de Bha ro ˳gai kʿor dang bcas pa slar yang sngar ltar cʿo ˳pʿrul ston du byung ba las | rje btsun gyis | yang rgyu ˳bras kyi cʿos ˳di mgur du gsungs so.

So sang er. Da zollten sie, die Belehrung nachgesucht, dem Ehrwürdigen gläubige Verehrung, verneigten sich und umkreisten ihn viele Male, dann entfernten sich alle. Nun erschien aber erst jener Fürst Bharo selbst mit einigen Begleitern und liess noch einmal wie vorher einen Spuk losgehen. Da trug der Ehrwürdige wiederum die Lehre von der Frucht der Thaten in einem Gesange vor:

drin can Mar pai zhabs la ˳dud
Dem huldreichen Marpa zu Füssen verneige ich mich!

kʿyod da dung ñon dang mi ma yin
Ihr Geister, höret mich noch einmal!

lus mkʿa la rgyu ba tʿogs pa med
Euer in der Luft wandelnder Leib ist ungehindert;

bsam ngan bag cʿags rgyud la ˳tʿas
Böse Gedanken und schlimme Leidenschaften haben in euerem Herzen Wurzel geschlagen;

255 *ñon mongs kyi mcʿe bas gzhan la brngams*
255 Mit den Fangzähnen der Sünde stürzt ihr euch auf andere;

gzhan sdug gi sdig pas rang ñid mnar
Unter der Sünde, anderen Uebles zugefügt zu haben, müsst ihr selbst leiden:

rgyu ˳bras kyi bden pa stor sa med
Die Wahrheit von der Vergeltung der Werke geht nicht verloren,

	rnam smin nus pas gtong mi srid		Die Macht der vergeltenden Gerechtigkeit kann euch nicht fahren lassen,
	kʿyod rang gis rang ñid mnar sdang byed		Ihr selbst bereitet euch die Qualen der Verdammnis!
260	*ʾa tsa ma yi dags kyi ˳kʿrul pa la*	260	Ach, Aermste! Wenn ihr über den Wahnsinn der Höllengeschöpfe,
	yi re mug las ngan gyi nus pa la		Ueber die Verzweiflung, die durch schlechte Werke bewirkt wird,
	˳di ˳dra rang bsams na sñam de rlung ldang		Wenn ihr über dergleichen selber nachdenkt, erhebt sich der Wind solcher Gedanken.
	kʿyod sngon yang las ngan bsags bsags pas		Ihr habt schon früher Schlechtigkeit auf Schlechtigkeit aufgehäuft,
	da dung las ngan sog sñing ˳dod		Und noch immer begehrt euer Herz, Böses zu sammeln:
265	*gsod gcod kyi sdig pas zin pa yi*	265	Gepackt von der Sünde des Schlachtens,
	zas su ša dang kʿrag la dga		Liebt ihr zur Nahrung Fleisch und Blut;
	las su ˳gro bai srog gcod pa		Ihr raubt, als übtet ihr ein Gewerbe, das Leben der Wesen:
	rigs drug gi nang nas yi drags lus		Darum werdet ihr unter den sechs Klassen der Wesen in der Gestalt der Preta,
	sdig la spyad pas ngan ˳gror ltung		In Sünden wandelnd, zur Hölle fahren.

270 *ˏa re pʿangs cʿos la snang ba bsgyur*
re dogs med bde ba myur du ˳grub

270 O lasst ab! Wendet eueren Sinn der Lehre zu!
Wenn ihr ohne Hoffnung und Furcht seid, ist die Glückseligkeit schnell erreicht.

ces byas pas | kʿong rnams na re | kʿyod nged tsʿo la cʿos bšad mkʿas mkʿas su ˳dug pas go ˳dug | go ba ltar kʿyod rang gis ñams su blangs pai gdeng ci yod zer du byung ba la | rje btsun gyis gdeng tsʿang ldan pai mgur ˳di gsungs so.

Darauf sprachen jene: „Durch deine uns gegebenen Erklärungen der Lehre sind wir nun gar kenntnisreich und gutbegreifend. Solchem Verständnis entsprechend sage uns jetzt, wie du dir selbst diese Zuversicht erworben hast.“ Da trug der Ehrwürdige folgenden zuversichtsvollen Sang vor:

mtsʿan ldan Mar pa zhabs la ˳dud
nga don dam rtogs pai rnal ˳byor pa
gzhi skye med ngang la gdeng bcas nas
275 *lam ˳gag med kyi rtsal kʿa rims kyis rdzogs*
tʿabs sñing rje cʿen pos brda sbyar nas
don cʿos ñid kyi glod nas dbyangs cig len

Zu den Füssen des vortrefflichen Marpa verneige ich mich!
Da ich, der das Wesen der Dinge durchschauende Klausner,
Darauf vertraue, dass es keinen Ursprung und kein Entstehen giebt,
275 Bin ich durch die Stufen der den Weg frei machenden Fertigkeiten vollendet.
Die rechten Mittel mit grossem Erbarmen erläuternd,
Singe ich, von den Lehren der Wahrheit selbst angespornt, ein Lied.

	kʿyod las ngan sgrib γyogs mtʿug po yis		Da ihr, mit Sünden böser Thaten dicht bedeckt,
	nges don gyi gnas lugs mi go ste		Der mystischen Erkenntnis Wesenheit nicht begreift,
280	*drang don gyi cʿos cig da dung °cʿad*	280	Soll euch die Wahrheit der Schrift noch einmal erklärt werden.
	sngon tʿams cad mkʿyen pa sangs rgyas kyis		Einstens hat der allwissende Buddha
	bka dri ma med pai mdo rgyud las		In den Sûtra und Tantra des fleckenlosen Wortes
	las rgyu °bras kyi cʿos la nan tan gsungs		Die Lehre von der Vergeltung der Werke eifrig verkündet:
	de °gro ba kun gyi gñen gcig po		Diese ist allen Wesen ein grosser Helfer,
285	*don mi slu nges pai bden tsʿig yin*	285	Ein Wort von untrüglichem Wahrheitssinn.
	rje byams pai gsung la kʿyod kyang ñon		So lauscht auch ihr der Verkündigung des Erbarmers!
	nga ñams rgyud la sbyangs pai rnal °byor °di		Wenn ich, der Einsiedler, mit gereinigtem Geiste,
	pʿyi °kʿrul snang gi bgegs la pʿar bltas pas		Mich nach den Dämonen der äusseren Illusionen umschaue,
	sems skye med kyi cʿo °pʿrul yin par go		So begreift der Geist, dass die Gaukelspiele keine Entstehung haben.
290	*nang rig pai sems la tsʿur bltas pas*	290	Wenn ich in das Innere meiner Seele schaue,
	rtsa bral gyi sems ñid ye nas stong		So ist der ursprungslose Geist vollständig leer.
	de bla ma brgyud pai byin brlabs dang		Da ich den Segen genoss, jenen Lama zum Lehrer zu haben,

rang gcig pur bsgoms pai yon tan gyis	Da ich den Vorzug habe, ganz allein der Beschauung obzuliegen,
rje Nâ ro cʻen poi brgyud pas rtogs	Da ich den grossen Gebieter Nâro zum Lehrer hatte, begreife ich
295 *don ma nor rgyal bai dgongs pa bsgoms*	295 Und übe in der Wahrheit untrügliche, siegreiche Beschauungen.
tʻabs zab mo rgyud sdei dgongs pa rnams	Da die Meditationen der Tantra über die tiefen Mittel
bla ma rje yis gnad bkrol te	Der Lama, der Gebieter, in der Hauptsache erklärt hat,
lam bskyed rdzogs brtan par sgoms pai mtʻus	So kenne ich kraft der durch die Erlangung des rechten Pfades vollendeten starken Meditation
nang rtsa gnas rten °brel šes pai pʻyir	Die Verbindung des inneren Fasernetzes
300 *pʻyi °kʻrul snang gi bgegs la nga mi °jigs*	300 Und fürchte daher nicht die Dämonen der äusseren Illusionen.
deng bram ze cʻen poi rgyud pa la	Heute sind die Heiligen, die grosse Brahmanen zu Lehrern haben,
dpal nam mkʻa lta bui rnal °byor mang	Zahlreich wie der prächtige Himmel.
yid gñug mai don la sbyangs sbyangs nas	Wenn man beständig den Sinn eines einfachen Gemütes übt,
°kʻrul snang gi dran pa dbyibs su yal	Schwinden die Illusionen aus dem Bewusstsein:

305 *gnod bya dang gnod byed ngas ma mtʻong*
cʻos sde snod kyi gsung rab zhal pʻye yang

don ˳di las med par blo tʻag cʻod

ces gsungs pas | Bha ro ˳kʻor bcas rang rang gi tʻod rnams pʻud nas pʻyag dang bskor ba mang du byas nas |

zla ba gcig gi ˳tsʻo ba ˳bul zer ˳ja yal ba bzhin song ba las nang par nam langs ñi ma šar ba dang | ˳dang gi Bha ro de rnams | bha ri ma rgyan bzang po btags pai ˳kʻor du mas bskor nas byung ste | rje btsun la rgun cʻang la sogs pai cʻang sna mang pos rin po cʻei snod du ma bkang ˳bras cʻan dang ša la sogs te zas sna mang pos ˳kʻar gzhong bzang po rnams bkang nas ˳dren cing | da pʻyin cʻad bkai ˳bangs bgyid cing | ci gsung gi bka bsgrub par bgyio zer pʻyag dang bskor ba mang du byas te mi snang bar gyur pa de la ni rgyal po tʻang ˳grem zhes kyang bya ste | lha cʻen po tsʻogs kyi bdog po yin no

305 Weder Harm noch Harmstifter sehe ich!
Die heiligen Schriften des Piṭaka haben sich euch geöffnet:
Dass es keinen anderen als diesen Segen giebt, steht fest.

So sang er. Bharo und sein Gefolge legten ihre Turbane ab, verneigten sich und umkreisten ihn oftmals.

Mit dem Versprechen, ihm einen Monat lang Nahrungsmittel zu liefern, entfernten sie sich, wie ein Regenbogen verschwindet. Am dritten Tage, bei Sonnenaufgang, erschien Bharo, von zahlreichem, mit Bharimaschmuck schön geschmücktem Gefolge umgeben und brachte dem Ehrwürdigen Wein, Bier und viele andere Arten gegohrener Getränke, in kostbare Gefässe gefüllt, Reisbrei, Fleisch und viele andere mannigfaltige Speisen in schönen Bronzeschüsseln. Mit dem Versprechen, von jetzt ab seinem Gebote zu gehorchen und seinen Worten Folge zu leisten, verneigten sie sich, umkreisten ihn viele Male und verschwanden. Der König derselben ist der

sogenannte Thang °grem, d. i. der grosse Gott Gaṇapati (Tshogs kyi bdag po).

des rje btsun la yang tʻugs dam bogs cʻe ba dang | sku kʻams bde bai ngang nas zla ba gcig gi bar du bkres snang ye med par gyur to |

Dadurch wurde die innere Förderung des Ehrwürdigen so gross und seine Gesundheit so vortrefflich, dass ihm einen Monat lang nicht einmal der Gedanke an Hunger kam.

de nas rje btsun la pʻyi cʻu bzang gi gnas tʻugs kʻongs su cʻud nas | la pʻyi gnas °tʻil gzigs su byon pai lam |

Als nun der Ehrwürdige die Gegend des La phyi und des Chu bzang genugsam kannte, machte er sich auf den Weg, um gNas °thil am La phyi zu besuchen.

ram bui tʻang cʻen po zhig gi dbus na brag skyibs dang bcas pai pʻa pʻong cʻen po zhig °dug pa der re šig bzhugs pai tsʻe | mkʻa °gro mang pos pʻyag btsal °dod yon sna tsʻogs kyi mcʻod pa pʻul bskor ba byas pas | rdo la mkʻa °groi zhabs rjes gñis byung ba dang | °ja yal ba bzhin song ngo |

Als er sich eine Weile auf einem grossen Felsblock niederliess, der sich unter einem überhängenden Felsen inmitten der grossen Ebene von Ram bu befand, brachten viele Ḍâka unter Verneigungen Spenden mannigfacher begehrenswerter Gaben dar und umwandelten ihn ehrfurchtsvoll, so dass in einem Steine zwei Fussspuren der Ḍâka zurückblieben, worauf sie wie ein verblassender Regenbogen verschwanden.

de nas cung zad byon pa dang | mi ma yin gyi cʻo °pʻrul °byon lam tʻams cad du mo mtsʻan cʻen po du ma bstan byung bas | rje btsun gyis

Deinde cum aliquantum itineris progressus esset, in illa, qua larvae lemuresque transformationes magicas ostenderant, via, muliebria multa et magna

kyang lta stangs kyi ngang nas | gsang rdor las su rung bar mdzad nas byon pas | mtsʻan ma dgu ˳das pai ˳tsʻams su | gnas kyi bcud ˳dus pai rdo ba zhig la gsang gnas brdor zhing lta stangs mdzad pas cʻo ˳pʻrul kun zhi bai sa la | la dgu lung dgur grags |

ubique videbantur. Milaraspa ille venerabilis vi magica sua videndo peni sedato iter perrexit. Eodem loco quo vestigia novem evanescebant, cum membrum, ut sucus eius conflueret, in saxo perfricasset, vultu magico oculos in locum convertit, quoad praestigiis finem afferret, unde locus ille appellatur La dgu lung dgu, id est ‚Furcae novem, Valles novem‘.

de nas gnas ˳tʻil du pʻebs su cʻa bai tsʻe | yang sngar gyi Bha ro des bsu ba byas mcʻod pa pʻul cʻos kʻri brtsigs nas cʻos zhus pa la | rje btsun gyis kyang rgyu ˳bras kyi cʻos mang po gsungs pai mtʻar | cʻos kʻrii mdun na pʻa pʻong cʻen po zhig ˳dug pa de la tʻim song ngo |

Als er seinen Weg fortsetzte, um nach gNas ˳thil zu gelangen, ging ihm wieder der vorher genannte Bharo entgegen, brachte ihm Ehrengaben dar und errichtete in dem Verlangen nach einem religiösen Vortrag eine Kanzel. Wiederum predigte der Ehrwürdige über viele Dogmen der Vergeltungslehre, bis er endlich in einem vor der Kanzel befindlichen grossen Felsblock verschwand.

de nas rje btsun gnas ˳tʻil du byon pas | tʻugs šin tu dges te zla ba gcig tsam bzhugs nas | gña nam rtsar mar pʻebs te | yon bdag rnams la ˳dre lung skyog mo rang du ˳dug ste | ngas ˳dre rnams tʻul nas da sgrub gnas su song yod | nga yang gdod kyi pʻyin te

Darauf begab sich der Ehrwürdige nach gNas ˳thil, wo er in froher Stimmung einen ganzen Monat lang zubrachte. Dann kehrte er nach rTsar ma in gNa nam zurück, und als er in ˳Dre lung skyog mo selbst war, sagte er zu den Gabenspendern: „Ich habe die Dämonen bekehrt

sgom pa yin gsungs pas | k'ong rnams mc'og tu dad par gyur to ||

und will jetzt in meine Betklause zurückkehren; zuerst will ich gehen und mich der Beschauung hingeben.“ Da wurden sie alle des Glaubens voll.

la p'yi la byon pa c'u bzang gi bskor ro.

Dies ist das Kapitel von der Reise nach dem La phyi oder von dem Flusse Chu bzang.

Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung.

Von

Prof. **Hardy** in Würzburg.

Erstes Kapitel.

Die Religionsstudien vor Begründung der Religionswissenschaft.

§ 1. **Vorbemerkungen.** Die wissenschaftliche Erforschung der Religionen ohne einen anderen Zweck, als über die Thatsachen des Religionslebens Aufschluss zu bekommen, ist eine der am spätesten reif gewordenen Früchte am Baume der Erkenntnis. Religionskundige Menschen, die nicht bloss ihre eigene Religion kannten, sondern auch fremden Religionen Teilnahme und Studium zuwandten, gab es auch schon früher unter Christen und Nichtchristen. Es gab eine Religionskunde, wenn man darunter die Kenntnis mehrerer Religionen versteht, ehe es eine Religionswissenschaft gab. Denn ein Verkehr von Menschen mit verschiedener Religion ist auf die Dauer nicht möglich, ohne dass ein Gedankenaustausch über die am meisten auffälligen Anklänge und Unterschiede hergestellt wird[1]. Und schon bevor die Wissbegierde sich regte,

[1] Dem Gedankenaustausch über fremde Religionsbräuche und Vorstellungen geht natürlich der Austausch der Kulte und Glaubensformen selbst voraus. Eine diesen Austausch verhindernde Absonderung bestand

mussten praktische Gründe solche, die, beispielsweise um eine Zuflucht zu suchen, in fremde Lande gekommen waren, darauf führen, sich eine Kenntnis der dort herrschenden religiösen Gewohnheiten anzueignen [1].

Zwar konnten Vorurteile, nationaler Hochmut auf der einen und missverstandener Glaubenseifer auf der anderen Seite, dieses Interesse abschwächen oder auf falsche Bahnen lenken. Wer auf alle übrigen Nationen nur mit Verachtung blickt, wird sich natürlich nicht die Mühe nehmen, ihre Religionen zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, oder es höchstens nur in der Absicht thun, um für seine Geringschätzung einen Vorwand zu haben. Umgekehrt, wo die Ueberzeugung von der eigenen als der allein wahren Religion einen Grad erreicht, der jeder von ihr abweichenden die Existenzberechtigung bestreitet, wird der Wunsch vorwaltend sein, die Bekenner der falschen Religion auszurotten oder zu bekehren. Beispiele für die eine wie für die andere Stimmung liefert die Geschichte in Menge, und zwar bildet der Nationalstolz kein ausschliessliches Merkmal des antiken, noch jener einseitige Glaubensstandpunkt ein solches des mittelalterlichen Menschen, vielmehr haben beide zu allen Zeiten und unter allen Zonen Vertreter und Freunde gefunden. Dem ungeachtet sind auch die stärksten Vorurteile nie stark genug gewesen, das Interesse völlig aufzuheben, welches Menschen mit

als Regel niemals und nirgends, weder zwischen Völkern, die unter sich sprachverwandt sind, noch zwischen solchen, die mit einander keinen Sprachlaut gemein haben. Die gegenteilige Annahme findet an den Ergebnissen neuzeitlicher Forschung keine Stütze, die einen Kulturzusammenhang auch für weit zurückliegende Zeiten mit ziemlich grosser Deutlichkeit aufzeigen.

[1] Für die in fremdem Lande Schutz Suchenden galt wohl der Grundsatz, dass die Wahl einer neuen Heimat gleichbedeutend mit dem Wechsel der Religion war. Handeltreibende und Kolonisten unterlagen in Bezug auf die Ausübung ihrer Religion keiner Beschränkung und waren auf diese Weise die geborenen Agenten im Austausch religiöser Ideen und Uebungsformen.

verschiedener Religion naturgemäss an einander nehmen, und gerade das Bestreben, der eigenen Religion Anhänger zu erwerben, musste die Kenntnis derjenigen Religion, für welche jene einen Ersatz bieten sollte, nötig machen. So war für die Pflege der Religionskunde durch das Missionswerk ein noch mächtigerer Antrieb als durch den Völkerverkehr gegeben.

Von dem wissenschaftlichen Religionsstudium unterscheidet sich das zuletzt erwähnte jedoch dadurch, dass jenes rein theoretisch zu Werke geht, während dieses sich grundsätzlich nicht darum bekümmert, wie und wodurch die Religion erkannt, sondern nur darum, dass der von den Glaubensboten verkündigte Lehrinhalt von den Bekehrten angenommen werde. Die religiöse Auffassung in der Religionsbetrachtung betont deshalb ausschliesslich oder vorzüglich das Heilsmoment und beurteilt alle Religionen der Erde nach ihrer Beziehung zu der einen wahren und seligmachenden Religion. Die wissenschaftliche Auffassung lässt ihrerseits die Bestimmung des Wahrheitsgehaltes und was damit zusammenhängt ganz bei Seite, um die Thatsachen als solche festzustellen und eine Erklärung für dieselben zu suchen. Immerhin hatte die christliche Predigt vom ‚Reiche Gottes' und die ihr vorausgehende buddhistische vom ‚Leiden' ein Haupthindernis aus dem Wege geräumt, die Gleichgültigkeit, und schenkte man überhaupt den ‚Verirrten' und ‚Unwissenden' Beachtung, so war auch schon der Boden bereitet, worin mit der Zeit die Keime einer erkenntnismässigen Betrachtung ihrer ‚Verirrungen' und ‚Irrtümer' gelegt werden konnten.

In der Regel verbinden sich mehrere Momente, um eine Wissenschaft zu begründen oder, was damit gleichbedeutend ist, einen bis dahin nur dilettantisch gepflegten Gegenstand zum Ziele des reinen und lauteren Erkenntnisstrebens zu machen. Von aussen kommende Anregungen verstärken die Wirkung der von innen her thätigen Kräfte. Oft sind es in

verschiedenen Bildungskreisen verschiedene Faktoren, durch deren Vereinigung allmählich aus dem alten und veralteten Zustand der neue hervorgeht. Ist einmal erst die Macht der Gewohnheit gebrochen, so hat die wissenschaftliche Behandlung, und sollte sich ihr anfangs auch noch so vieles entgegensetzen, gewonnenes Spiel.

Die Geschichte der Wissenschaft lehrt, dass das Urteil über das, was als Wissenschaft anzuerkennen sei, sich von Zeitalter zu Zeitalter verändert und verbessert. Sie lehrt uns ebenso, dass auch Nebenzwecke, von denen die sachliche Untersuchung sich frei zu halten weiss, der Beschäftigung mit einem Gegenstand Vorschub leisten können. Wenn darum in früheren Jahrhunderten nur selten jemand sich zu einer unparteiischen Kenntnisnahme und Beurteilung religiöser Thatsachen erhoben hat, so darf dies kein Grund für uns sein, die der Religionswissenschaft vorhergehenden Bemühungen um die Religion stillschweigend bei Seite zu lassen.

§§ 2–4. **Das Altertum.** Jene Selbstüberhebung gegenüber den ‚Barbaren', die sich in Hellas besonders seit den Perserkriegen ausgebildet hatte, war es nicht allein, was dem ‚klassischen' Altertum die Religionsstudien erschwerte, ungleich störender wirkte der Mangel an Auswahl in den zur Beobachtung dienlichen Gegenständen. Wollte ein Grieche, der vor den Alexanderzügen lebte, sich mit religiösen Einrichtungen beschäftigen, so hatte er seine Materialiensammlung bald beisammen. Ueber seine griechische Heimat hinaus, miteingerechnet die jonische Küste, hätte ihn allenfalls ein günstiges Geschick nach Aegypten führen und dort zum Augenzeugen gottesdienstlicher Bräuche machen können. In Kleinasien würde es ihm auch nicht an Gelegenheiten gefehlt haben, mit Persern zu verkehren oder in Persien mit Indern zusammenzutreffen. Der eigentliche Orient aber, oder in Wirklichkeit die ganze nichtgriechische Welt ausser Aegypten und dem westlichen Teil der von Iraniern bewohnten Länder blieb ihm

verschlossen. Reisen zu Bildungszwecken erwähnt die Ueberlieferung von den ältesten griechischen Philosophen[1], aber vorausgesetzt, dass es damit seine Richtigkeit hat, so gingen doch die Religionsstudien leer dabei aus. Dagegen fesselten allerdings Herodot auf seinen Reisen in Aegypten (5. Jahrhundert) nicht wenig die Kultusformen und die Götter, von denen ihm seine Gewährsmänner erzählten. Gleichwohl waren des Herodot Angaben für einen Griechen grossenteils dunkel, wie sie es auch für uns wären ohne das Licht, das jetzt die Denkmäler darüber verbreiten[2].

Am besten erkennen wir, wie begrenzt der Gesichtskreis gewesen, wenn wir uns vergegenwärtigen, was Männer, die uns Schriften hinterlassen haben, von den Göttern und Kulten der ‚Barbaren' wussten oder zu wissen vorgaben. Man hat keine Ursache, zu befürchten, dass eine Zusammenstellung, wobei auf eine kritische Sichtung noch nicht einmal Rücksicht zu nehmen wäre, allzu umfangreich ausfallen würde. Von der Dürftigkeit des Ergebnisses aber, falls an die Kritik die Auf-

[1] Von Pythagoras meldet ein unverbürgtes Gerücht, wie man trotz Th. Gomperz' Hinweis auf Herodot (II 81) — s. W. Sitzb. 1887, CXIII 1031 — wird sagen dürfen, dass er nach Aegypten gekommen sei (s. Isokr., Bus. 227a). Wenn Fr. B. Jevons (Introd. to the history of Religion 1896, S. 326 ff.) die Ansicht vertritt, dass die von P. vorgetragene Seelenwanderungslehre nur in Aegypten aufgekommen sein könne, so würden doch auch dorther stammende Nachrichten von Schiffahrern dazu hingereicht haben. In der Reise des P. nach Indien hat schon Clemens von Alexandrien (Strom. 1, 304 B) eine freie Erfindung des Alexander Polyhistor gesehen (s. auch Euseb. Praep. ev. X 4, 10, Apul. Floril. II 15), während L. v. Schröder (Pythagoras und die Inder 1884, S. 53) sie für wahrscheinlich hält und als historisches Faktum behandelt. Erwähnt sei, dass auch der Grieche Skylax auf Befehl des Darius (509 v. Chr.) eine Reise ins nordwestliche Indien unternommen haben soll (s. Chr. Lassen, Ind. Altertumsk. 1874, II^2 634).

[2] Vgl. A. Wiedemann, Herodot's zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen 1890. Dem ungünstigen Urteil des Altertums über Herodot stellt W. den Satz entgegen (S. 32): „Seine Angaben dürfen nicht ohne weiteres als zuverlässig betrachtet, aber auch nicht ohne weiteres als falsch verworfen werden, die Entscheidung muss von Fall zu Fall erfolgen."

forderung erginge, sich darüber zu äussern, hätten nur wenige eine Ahnung gehabt. So legte, um nur eines anzuführen, ein frühgriechischer Berichterstatter über das Religionswesen der Assyrer, Ktesias von Knidos[1], ein Zeitgenosse Xenophons, seinem Berichte zwar Originalquellen zu Grunde, allein es waren recht unzuverlässige medische oder persische Schriften, die er benutzte. Fast möchte man an eine Rückwirkung dieser mangelhaften Kenntnis fremder Religionen auf die Beschäftigung mit der eigenen glauben, wenn man erwägt, dass alle uns erhaltenen Darstellungen und Kritiken derselben nicht einmal bescheidene Ansprüche zu befriedigen vermögen. Homer und Hesiod zwar müssen ausser Betracht bleiben[2]. Auch bei Pindar und Aischylos haben wir mit dem Umstand zu rechnen, dass sie Dichter waren, religiöse Dichter, dürfen wir sagen. Allein es hat ebensowenig ihr Zeitgenosse Hekataios von Milet, der kein Dichter gewesen, sich in die Vorgänge des Religionslebens zu vertiefen gewusst. Ein Religionsforscher wollte auch Plato nicht sein, so ernste Anläufe er an vielen Stellen seiner Werke zu einer unbefangenen Religionsauffassung machte. Eher noch wäre Aristoteles bei seinem der Empirie zugewandten Sinn im stande gewesen, mit einer ‚beschreibenden' Theologie den Anfang zu machen. Aber nirgends lesen wir, dass er dafür Materialien sammelte, wie er für seine Naturgeschichte der Pflanzen und Tiere es sich angelegen sein liess, und auf der anderen Seite müsste es als gewagt erscheinen, aus den in seine Metaphysik und andere Schriften eingestreuten theologischen Lehren oder aus den

---

[1] Die affektierte Wahrheitsliebe dieses Autors, der auch ein Buch über Indien verfasste, verspottet Lukian, ver. hist. I 18.

[2] Was Homer geschaffen oder künstlerisch gestaltet hat, ist in den geistigen Besitzstand des griechischen Volkes übergegangen, auf dessen religiöses Denken seine Dichtung sicherlich einen nachhaltigeren Einfluss ausübte, als der von einem strengen Konservativismus getragene fromme Hesiod.

Bruchstücken des Gespräches ‚über die Philosophie‘[1] auf eine rein sachliche Fundamentierung seiner Ansichten zu schliessen.

§ 3. Seit den Eroberungen, die Alexander d. G. im Orient machte, lichtete sich das Dunkel, das den fernen Osten für den Westen bis dahin nahezu unzugänglich gemacht hatte[2]. Die Wirkungen des also erweiterten Gesichtskreises blieben in der nacharistotelischen Litteratur nicht aus. Schon des Aristoteles Schüler Theophrast und Eudemos fingen an, ihre Aufmerksamkeit der chaldaeischen Religion zuzuwenden. Dennoch brachte man es nicht zu einer selbständigen Religionskunde. Wie sollten auch Nachrichten aus zweiter und dritter Hand, wie etwa des Berosos drei Bücher chaldaeischer Geschichte[3], zu einem solchen Unternehmen einladen? Und zu alledem hatte im 4. Jahrhundert der Messenier Euhemeros durch seinen Roman[4], ἱερὰ ἀναγραφή ‚Heilige Inschrift‘ betitelt, das Zeichen zu einer Mythendeutung gegeben, die sich wie Mehlthau auf die ohnedies schwache Teilnahme für die Religionen legen musste. Denn welche Reize konnten Gestalten haben, die nicht, wie die Allegoriker unter den Mythologen wollten, Naturgewalten oder Faktoren des geistigen und sittlichen Lebens, Vernunft, Weisheit und Tugend repräsentieren[5],

---

[1] s. V. Rose, Arist. Fragm. p. 1475 f.

[2] Einzelheiten muss ich übergehen, es wäre sonst auf manches hinzuweisen, was uns die Bereicherung durch eine Menge religionsgeschichtlicher Daten in den Werken der Historiographen im Gefolge Alexanders und Anderer (man denke nur an die ‚Indica‘ benannten Schriften) trefflich zu Gemüte führen könnte.

[3] s. Fragm. hist. graec., ed. C. Müller II 497 f.

[4] Ich schliesse mich in der Beurteilung O. Gruppe an (s. Griech. Kulte und Mythen 1887 I 16 ff).

[5] Das Bestreben, den ursprünglichen Sinn der Mythen zu deuten und damit die Inkongruenz im einzelnen Mythos wie in der Verbindung der Mythen unter einander zu beseitigen, war seit dem 6. Jahrhundert nicht zur Ruhe gekommen. Nachdem man sich schon frühzeitig daran gewöhnt hatte, die Götter- und Heroensage allegorisch zu verstehen, konnten auch die Stoiker Zeno, Kleanthes und Chrysippos mit der Deutung der Götter und Sagen des Epos auf die Natur (Elemente, Himmels-

sondern Persönlichkeiten aus der Welt des politischen Treibens? Je stärker aber vom zweiten vorchristlichen Jahrhundert an der mit dem Namen ‚Euhemerismus‘ bezeichnete Rationalismus um sich griff, um so rascher erlahmten die der Erforschung der Religion geneigten arbeitsamen Hände. Zur Beschleunigung des Niedergangs des antiken Volkstums trug diese Richtung nicht minder insofern bei, als sie die Aussicht ins Reich der Ideale zerstörte, die eine psychologisch-allegorische Auslegung dem religiösen Gemüt immer noch gerettet hatte. Den Besseren bot nun die Philosophie die Zuflucht, welche sie nicht mehr bei der Volksreligion zu finden vermochten. Andere wandten sich den Mysterien[1] und jenen fremdländischen Kulten zu, die damals in die griechisch-römische Bildungswelt herüberwanderten[2]. In diesem Zusammenhang

körper) und die Vorgänge in ihr auf Zustimmung rechnen. Dem gläubigen Sinn war die Möglichkeit gelassen, sich zu einem Höheren als dem rein Menschlichen zu erheben. Nicht einmal die von manchen antiken Mytheninterpreten bevorzugte psychologische Form der allegorischen Deutung, wobei für Athene die Kunst oder die Besonnenheit, für Aphrodite die Ausschweifung einzusetzen ist, trat in Widerstreit mit tiefergehenden religiösen Gefühlen. Wenn dagegen die an den ‚Euhemerismus‘ geknüpfte neue Lösung die Göttersagen auf entstellte geschichtliche Thatsachen zurückführte, so hatte die Annahme eines Uebermenschlichen allen Grund und Boden verloren. — Den Gedanken, das mythologische Material der Griechen zusammenzustellen, war zuerst gegen Ende des 2. oder am Anfang des 1. vorchristlichen Jahrhunderts von Apollodoros erfasst und in den drei Büchern seiner ‚Bibliothek‘ zur Ausführung gebracht worden. Aehnlichen mythologischen Zwecken diente wohl auch sein grösseres Werk περὶ τῶν παρ' Ἕλλησι μυθολογουμένων θεῶν.

[1] Vgl. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen 1894, S. 35 ff., 43 ff., 57 ff.

[2] So u. a. der Mithraskult (s. Fr. Cumont, Textes et monuments figurés rél. aux mystères de Mithra 1899 I). Dass auch der Orient (Aegypten, Palästina, das Euphratgebiet und Iran) zeitweilig unter dem Einfluss der griechischen Philosophie gestanden, ist gewiss ebenso wahr, braucht aber in den Abriss der Geschichte der Religionsforschung im klassischen Altertum nicht hereinbezogen zu werden. Uebrigens ist auch von einer die Religionsforschung fördernden Einwirkung des Mithraskultes und dgl. nicht gerade viel wahrzunehmen.

sei darum an die ‚Septuaginta' genannte Uebersetzung der heiligen Schriften der Juden erinnert und der Mittlerrolle gedacht, die sich an das ägyptische Alexandrien knüpft. In Rom selbst strömten die morgenländischen und infolge der Eroberungen im westlichen und nördlichen Europa auch die Religionen der Gallier, Germanen, Kelten u. s. f. zusammen. Cäsar und Tacitus, der Späteren nicht zu gedenken, haben ihrer Berichterstattung auch Angaben über Religionsformen einverleibt, obschon die Bewertung derselben nicht Anlass hat, besonders hoch zu greifen. Der Stand der Religionsforschung hielt sich nach wie vor in der nämlichen niederen Lage. Denn von Pausanias dem Periegeten abgesehen[1], der unter Kaiser Hadrian und den beiden Antoninen lebte und in seinem Reisewerk hauptsächlich auf die Religionskulte das Augenmerk richtete, und Einiges abgerechnet, was aus den ‚Vermischten Schriften' des Plutarch hier einzubeziehen ist[2], beschränkte sich der Gebrauch, den man von dem Neuen machte, auf die praktische Lebensführung und die Ausgestaltung einer religionsphilosophischen Weltbetrachtung. Theorien erwuchsen, in denen das Wesen der Götter erörtert und der Versuch gemacht wurde, die bestehenden Kultformen in ihrer Vernünftigkeit zu erweisen. Vor widernatürlichen Umdeutungen schreckte man hierbei nicht zurück, nur um dem Einwand zu begegnen, dass die Religion von den Anschauungen und Forderungen des Zeitalters überholt wäre. Dies zeigt uns am deutlichsten Plutarch in seinen Quaestiones graecae et romanae. Gleich gebieterisch war die Tendenz, den Staatsgedanken neu zu be-

---

[1] Wenn A. Kalkmann durch seine Untersuchungen über des Pausanias Schriftstellerei und die von ihm benutzten Quellen (s. Pausanias der Perieget 1886) viel Wasser in den Wein der Bewunderung für P. gegossen hat, die wir im Zeitalter der Ausgrabungen ganz begreiflich finden, so ist er doch wenigstens zu dem Ergebnis gekommen, „dass der Perieget nicht gefälscht habe — ein Lob, das für uns schwer genug wiegt" (S. 281).

[2] Hervorzuheben ist insbesondere seine Schrift De Iside et Osiride.

leben. Neben dem Streben, die Religionszustände des römischen Volkes zu schildern, leitete Varro, den Freund Ciceros, bei der Abfassung seiner Antiquitates rerum humanarum et divinarum die Absicht, politische Lehren zu verkündigen. Andere, wie die Neuplatoniker Jamblichos und Proklos hielten[1], so scheint es, eine Auffrischung der antiken Denkweise durch chaldäischen Lehrgehalt in theosophischem Gewande für geboten und möglich.

§ 4. Zwei Umstände waren es namentlich, die sämtlichen antiken Schriftstellern eine Untersuchung der Religion erschwerten. Einmal das Uebergewicht, welches sie der individualistischen Auffassung über die geschichtlich-soziale einräumten, vermöge deren ihnen die Religion als ein Ausfluss des Glaubens der Einzelnen galt und auch das Gemeinsame im Kultus nur selten[2] im Lichte der Entwicklung betrachtet wurde. Ferner die Gewohnheit, alle Unterschiede auf religiösem Gebiete als unerheblich, die Gottheiten der verschiedenen Länder und Völker in der Theorie als identisch[3] mit den bekannten Wesenheiten der angestammten Religion anzusehen und darum auch ihre Analyse für keiner Mühe wert zu halten. Bei dieser Sachlage haben die litterarischen Arbeiten aus dem klassischen Altertum, welche der religiösen Seite des Kulturlebens gewidmet sind, für uns nur darum Wert, weil wir für ihre Zeit nichts Besseres ihnen an die Seite zu stellen haben. Letzteres glauben wir auch im heutigen Umfang des

---

[1] In ihren verloren gegangenen Schriften περὶ τῆς Χαλδαϊκῆς τελειοτάτης θεολογίας und περὶ τῶν θεοπαραδότων λογίων.

[2] Eine Ausnahme macht Porphyr in dem σκέμμα περὶ τῶν θυσίων (de abstin. II 5 ff), das sich auszugsweise an Theophrast's Traktat περὶ εὐσεβείας anlehnt (vgl. J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit 1856, S. 51; A. Nauck, Porphyrii Opuscula selecta 1886, S. XV f.).

[3] Beispiele dafür liefern Herodot, Cäsar und Tacitus. Bei Herodot (s. die Zusammenstellung bei Wiedemann a. a. O. S. 54) werden die ägyptischen Götter, bei Cäsar (de bello gall. VI 17, 21) und Tacitus (Germ. c. 9) die der Gallier und Germanen mit Namen benannt, die nur den griechischen und römischen Göttern gebühren.

Wortes Zeit aufrecht halten zu sollen. Denn wenn wir heute von Zeit reden, denken wir an alles, was irgendwo auf unserem Planeten, also nicht bloss in einer durch Ländergrenzen umschriebenen besonderen Sphäre sich zuträgt, wie in unserm Falle auf dem klassischen Boden von Hellas und Rom[1]. In vorchristlicher Zeit aber haben die Vorgänge religiöser Natur, das wenige einer Religionskunde Aehnliche abgerechnet, das uns die Priestergelehrsamkeit in Aegypten, Babylonien, Judäa und Persien hinterlassen hat[2], nur noch in Indien zum Nachdenken angeregt. Allein da dort niemand an eine strenge Scheidung dessen, was der Vergangenheit angehört, von dem zu der Zeit, welcher die betreffende Kompilation entstammt, immer noch Mächtigen dachte[3], so fiel eine historische Betrachtung der religiösen Verhältnisse von vornherein hinweg. Zudem waren die Grenzen enge gezogen. Nie schweifte der Blick über die Heimat, ja selten über die Schule hinaus. Ausschliesslich für theologische Zwecke bestimmt, so wie es das Interesse der Vererbung von Kenntnissen erheischte, zu denen nur die durch ihre Abstammung Bevorzugten Zutritt hatten, lassen alle Werke dieser Gattung, die sogen. Brâhmaṇas und Sûtras jede unabhängige Auffassung und Kritik vermissen. Mit der Zeit, nach-

[1] Gleichzeitig oder doch annähernd in dem gleichen Zeitabschnitt kann einem und demselben Gegenstand in weit von einander abliegenden Bildungssphären eine homogene wie auch eine durchaus heterogene litterarische Behandlung zu teil werden. Ob man im einen oder anderen Fall oder im einen mit grösserem Recht als im anderen sich auf blossen Zufall berufen darf, hängt von der eigenartigen Lage der Verhältnisse ab, die Thatsache selbst aber bleibt bestehen und könnte z. B. durch eine Vergleichung der Kunstdichtung bei Chaucer (gest. 1400) und dem bengalischen Dichter Bidyâpati (gest. etwas vor 1400) beleuchtet werden.

[2] Es wäre eine lohnende, aber nicht leichte Aufgabe, die Gedanken auszuheben, die in den in Betracht kommenden Religionsquellen den Zustand einer primitiven bewussten Thätigkeit spiegeln, aus der sich auch hier die Religionsbetrachtung (Religionsphilosophie) zu einer gewissen selbständigen Pflege entwickelt hat oder leicht hätte entwickeln können.

[3] Man wird wenigstens kaum genügend Anhaltspunkte haben, um das Gegenteil hiervon zu beweisen.

dem der herrschenden priesterlichen Religion am Sektentum ein beachtenswerter Nebenbuhler erwachsen war, sehen wir in die theologische Litteratur ein polemisches Element einziehen[1], während sich auch zum erstenmale auf indischem Boden die Idee einer Geschichte anmeldet in den auf Buddha, seine Jünger und seinen Orden sich beziehenden legendarisch gestalteten Berichten[2]. Als Quellen genommen, haben die Schriften des indischen Altertums einen hohen Wert, und keine zweite religiöse Litteratur der Erde vermag sich mit der indischen an Umfang und Reichhaltigkeit zu messen. Dagegen ist in ihr so gut wie gar nicht die in die Thatsachen des religiösen Lebens eindringende Untersuchung vertreten, für welche die Religion bloss ein Gegenstand des Erkennens ist gleich der Sprache, der Sitte, dem Recht u. s. w. Hierin gebührt der antik-klassischen Litteratur vor der indischen der Vorrang[3], und ihrem Einfluss zunächst danken wir es auch, dass sich im Abendlande nach vielen dazwischen liegenden Jahrhunderten eine Religionsphilosophie erhob, die durch ihren freieren Blick einen entschiedenen Schritt in der Annäherung an das Ziel bedeutet. Jedoch verdienen vorerst als Zwischenglieder die das Mittelalter und den Beginn der Neuzeit beherrschenden Anschauungen hier unsere Beachtung.

§§ 5—6. **Das Mittelalter.** Mit dem Christentum war eine Religion in die Erscheinung getreten, die durch ihre Entstehung und Ausbreitung wie durch ihre Stellung zum Staat

---

[1] Die unbedeutenden Schuldifferenzen, die auch schon in der vorbuddhistischen Litteratur auftauchen, spielen keine, oder so gut wie keine Rolle.

[2] Die ceylon. Chroniken Mahāvaṃsa und Dīpavaṃsa.

[3] Ich will damit nicht sagen, dass ein griechischer oder römischer Schriftsteller keine Scheu empfunden haben würde, von der Religion den Schleier hinwegzuziehen, allein sein Standpunkt war bei aller auch ihm eigenen Besorgnis vor einer Profanierung weit freier, als der später und teilweise auch heute noch von vielen eingenommene, die schon beim Namen Religionswissenschaft Schauder empfinden.

und Individuum vorzüglich geeignet war, das religiöse Problem in Fluss zu bringen. Wenn gleichwohl diese Wirkung verloren ging, so hing dies damit zusammen, dass die Animosität in der Bekämpfung wie in der Verteidigung des Neuen eine besonnene Auseinandersetzung mit demselben nicht aufkommen liess. Unter den christlichen Denkern überwogen zudem Ansichten und Neigungen, die einer historischen Auffassungsweise wenig förderlich waren. Welche Veranlassung sollte man auch haben, den Anfängen der Religion nachzuspüren, die man in den Gesetzesschriften der Juden aus einer untrüglichen Offenbarung zu erkennen glaubte? Wo man nicht umhin konnte, sich mit den nichtchristlichen Religionsformen abzufinden, griff man zu einer Erklärung, die alles eher denn eine Erklärung aus historischen Gründen war[1]. Bei dem hohen Ansehen aber, das diese Deutungen in der Folgezeit genossen, empfand man kein Bedürfnis nach einer wirklichen Deutung. Auch Augustinus gab nur ein apologetisches Programm in den Worten: Res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae

---

[1] Statt die durch Apg. 14$_{15}$ f. gezogene Richtlinie einzuhalten, machen die ‚Apologeten‘ (s. Tertullian, Apolog. 22 ff.) und ‚Kirchenväter‘ (s. Augustin, de civ. Dei II 25 VIII 22) entweder den Teufel für die heidnische Religion verantwortlich, übrigens ein schon I Kor 10$_{20}$ beobachtetes Verfahren, oder erblicken in ihr Entstellungen der ‚Uroffenbarung‘, die selbst wieder häufig als ‚Diebstahl‘ dem Teufel zur Last gelegt werden. Hinsichtlich der Mythen laufen euhemeristische Deutungen nebenher, und gelegentlich wird auch einmal eine Ansicht vorgetragen (s. Euseb. von Cäsarea, praep. ev. II 5: τῶν πάλαι ἀνδρῶν δι' ὑπερβάλλουσαν τοῦ τότε βίου θηριωδίαν — τοῦ βίου θηριώδους τε καθεστῶτος), die modern klingt. Einer Religionsvergleichung begegnen wir in der Apologie des (athenischen) Philosophen Aristides aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts, nach J. Armitage Robinson's wertvoller Entdeckung (s. The Apology of Aristides, ed. and transl. by J. Rendel Harris with an Appendix by J. Armitage Robinson 1891 in Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic literature, vol. I ser. 1 S. 100—112).

jam erat, coepit appellari christiana[1]. Dazu kam, dass das theoretische Interesse, nachdem es sich dem praktischen, apologetisch-polemischen gegenüber den Vorrang erkämpft hatte, einzig der kirchlichen Religion zugethan war, was weiterhin mit sich brachte, dass es für die religiösen Thatsachen nur noch eine Auffassung geben durfte. Die nichtchristlichen Religionen sanken darum, sobald die Polemik mit ihnen gegenstandslos geworden war, zu blossen Kuriositäten herab, deren man gedachte, wo es galt, die menschlichen Thorheiten zu beleuchten[2]. Mit den unter der Bezeichnung Contra Gentiles oder Paganos, wobei man die Anhänger des Islâm im Auge hatte, oder Contra Judaeos herausgegebenen Schriften dagegen verbanden ihre Verfasser, ein Alain de Lille und Thomas Aquinas ganz andere Zwecke als die Darstellung und Kritik der betreffenden Religionen. Eine religionsgeschichtliche Bedeutung knüpft sich an diese Arbeiten ebensowenig wie an die eines Al Gharzali und seines Gegners Ibn Roshd (Averroës), die ein Jahrhundert früher zur Frage über die Vernünftigkeit der Religion Stellung genommen hatten. Erst allmählich begann mit dem geographischen Horizont auch der religiöse sich zu erweitern. Von Marco Polos Reisen in Centralasien[3] (Ende

[1] Retract. I 12 3. — Zur Ansicht, dass das Christentum die älteste Religion sei, haben sich lange vor Augustin die Christen bekannt, wobei sie freilich, wie auch wohl Augustin selbst, nur an sein Verhältnis zur alttestamentlichen Religion dachten. Versuche jüngeren Datums, die sich in analogen Bahnen bewegen, mögen uns belehren, wie gut es war, dass Augustin eine Religionsgeschichte im Sinne jener Idee von der Präformation des Christlichen in den vorchristlichen Religionen zu schreiben unterlassen hat.

[2] Ὦ τῆς ἀνοίας! τίς τῶν νοῦν ἐχόντων ταῦτα φήσειεν; — ein Ausruf in der ersten Religionsvergleichung (Arist. Apol. c. 9), welcher es verdienen würde, dem bekannten Juvenals: o sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis numina! an die Seite gestellt zu werden. Das Bedürfnis, durch Spott zu ersetzen, was an Sachkenntnis fehlt, ist immer das gleiche, und doch stand die ‚Patristik' noch hoch über der ‚Scholastik', wenn es auf sachlich-religiöses Wissen ankommt.

[3] Vgl. H. Yule, The Book of Marco Polo, 2 vols., 1871.

des 13. Jahrhunderts) angefangen, mehren sich die Berichte erfahrener Reisenden und Missionäre über die fremden Religionsformen, mit denen sie in Berührung gekommen waren. Es sind die Vorboten einer neuen Zeit, die für Europa anbrach, nachdem die neue Welt ihm zugefallen und die Geistesbildung der alten von neuem an seinen Wissenscentren eingekehrt war.

§ 6. Fernab vom europäischen Leben und Schaffen hatte mittlerweile der Genius des arischen Indiens nochmals Einkehr in sich gehalten und eine Menge von Erinnerungen aus seiner eigenen Religionsgeschichte dem grossen Epos Mahâbhârata einverleibt[1]. Dies mochte, wenn wir am terminus ad quem seiner endgültigen Gestaltung festhalten, zwischen dem 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. geschehen sein[2]. Ziemlich in die nämliche Zeit, etwas früher und später, fallen die Pilgerfahrten chinesischer Buddhisten nach Indien[3], eines Fah-hien (399 bis 414), Sung-yun (518), Hiuen-tsiang (629—45) und I-tsing (671—90), welche für China ungefähr dieselbe Bedeutung gehabt haben, wie die Kriege und Siege Alexanders im Osten für das alte Griechenland. In China wie in Indien aber, obschon in dem letzteren Lande das religiöse Leben eben in eine neue Phase der Entwicklung eingetreten war, trugen die angehäuften Kapitalien dennoch der Erkenntnis keine Zinsen. Auch Al Berûnîs arabisch geschriebener Bericht[4] über die religiösen Verhältnisse in Indien hat nur Wert für uns als Quellenwerk. Alles Uebrige, u. a. die vornehmlich

---

[1] Besonders dem sogen. Moksadharma-Parvan im 12. Buche.

[2] s. G. Bühler und J. Kirste, Indian Studies, No. II, Contributions to the history of the Mahâbhârata 1892, S. 26 f.

[3] Eine gute Orientierung giebt A. Hillebrandt, Alt-Indien 1899, S. 179 ff.

[4] s. E. C. Sachau, Alberûnî's India: an account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws, and astrology of India, about A. D. 1030. An English Edition with notes and indices. 2 vols. 1888.

während dieses Zeitraumes ausgebildete theologische Spekulation (meist den Purâṇas einverleibt) fällt in den Bereich der Dogmengeschichte des Hinduismus. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts veröffentlichte der indische Kommentator Mâdhavâcârya eine Sammlung sämtlicher religionsphilosophischen Systeme der Inder, den Sarvadarśana-saṅgraha. Die Arbeit verrät guten Willen, ist aber dürftig und einseitig und ohne den leisesten Hauch der historisch verknüpfenden Methode.

§ 7. **Das Zeitalter der Seefahrten und des Humanismus.** Die ersten Europäer, die jenseits des Atlantischen Oceans ihre Anker warfen, trafen dort Menschen an, die auf sie den Eindruck völliger Kulturlosigkeit machten. Als sie nicht lange danach aber ihren Fuss auf die Küste setzten, deren entgegengesetzten Rand der Stille Ocean bespült, lernten sie im Inneren des Landes Staatengebilde kennen mit einer in mancher Hinsicht weit fortgeschrittenen Kultur. Im Reiche des Montezuma in Mexiko sowohl als in dem der Inkas in Peru waren die Ueberraschungen, die der Entdecker harrten, gerade im Punkte der Religion die grössten. Wie vorauszusehen, wurden hierdurch Untersuchungen wachgerufen, an die vorher kein Mensch gedacht hatte. Teilweise lassen dies schon die Berichte durchblicken, welche der Entdecker Mexikos, Fernando Cortez (1520, 1522 und 1524) an Karl V. sandte, sowie jene, die zu ihrem Urheber Xeres haben, den Geheimschreiber Pizarros, des Entdeckers von Peru, und im Jahre 1534 abgefasst sind.

Es kann an dieser Stelle nur darauf ankommen, den neuen Zustand der Dinge zur Empfindung zu bringen, den die überseeischen Entdeckungen für unser Wissen herbeiführten. Deswegen würde es auch keinen Zweck haben, alle Schriftsteller namhaft zu machen, bei welchen wir die von jetzt ab aus den verschiedensten Teilen der Erde einlaufenden Nachrichten über fremde und ungewohnte Sitten und Bräuche, Sprachen und Religionen citiert und besser oder schlechter verarbeitet finden.

Vielmehr wird es genügen, an die gerade für die Religionskunde wichtigen, die neue Welt betreffenden Schriften eines Sahagun, Acosta und Garcilasso de la Vega zu erinnern[1], die dem 16. und 17. Jahrhundert angehören, und ein jüngeres Sammelwerk zu nennen, worin viele religiöse Materialien kritiklos zusammengetragen sind, Bern. Picart's Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde[2]. Heute wissen wir, dass auch auf diesem Gebiete die Kritik nicht weniger berufen ist einzugreifen, als bei den Ueberlieferungen der antiken und der christlichen Welt, auf die sie der Humanismus des 16. Jahrhunderts und die durch ihn begründeten philologischen und exegetischen Disziplinen mit Erfolg angewendet haben. Das Vorurteil war allerdings dazumal noch entschuldbar, dass die Erforschung der neuentdeckten Völker, ihrer Sprachen, Litteraturen u. s. w. und die Altertumsforschung nichts mit einander gemein haben. Denn thatsächlich bekümmerten sich diejenigen Gelehrten, welche das klassische Altertum, seine Traditionen und Mythologien studierten, nicht um andere Menschen als Griechen und Römer oder warfen allenfalls noch einen Seitenblick auf die abendländischen Völker, die zu den Römern in die Schule gegangen waren. Umgekehrt sah das kleine Häuflein von Orientalisten und Ethnographen es als Zeitverschwendung an, in der Schule der neuerstandenen klassischen Altertumswissenschaft ihr kritisches Urteil zu bilden und sich den richtigen Habitus wissenschaftlichen Denkens anzueignen. Die wenigen aber, denen es vergönnt gewesen, sich auf beiden Gebieten umzusehen, fälschten ihr Urteil durch die Lehre von der im Heidentum entstellten und nur im Judentum rein gebliebenen ‚Uroffenbarung' oder huldigten einem seichten Euhemeris-

---

[1] Diese und andere ähnliche Schriften sind, ins Englische übertragen, von der Hakluyt Society (gegr. 1846 zur Herausgabe älterer Reisewerke) herausgegeben worden.

[2] 3 Bände in Folio, t. I und II Amsterdam 1723, t. III 1733.

mus[1]. Doch auch wir, die wir uns längst mit dem Gedanken vertraut gemacht haben, dass es nur eine Wissenschaft vom Menschen geben kann, dürfen nicht uneingedenk sein der mühevollen Arbeiten, welche die ersten Entdecker der neuen und die Neuentdecker der alten Welt auf sich genommen haben. Und wenn für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Sprache ein wichtiger Impuls in der klassischen Philologie zu suchen ist, der unmittelbaren und für lange Zeit einzigen Verkörperung der Humanitas, so darf man auch sagen, dass diese Frucht der Wiederbelebung des klassischen Altertums den Samen in sich barg, aus dem zu ihrer Zeit die wissenschaftliche Behandlung der Religion emporsprossen sollte. Sowie es ferner die Originalwerke waren, aus denen man mit der Liebe und Begeisterung für das Altertum die gesicherte Kenntnis seiner Kultur schöpfte, so schufen die Originalurkunden der Religionen der Erde den festen Boden für die Religionsforschung. Indem hierdurch die Religion auf die breitmöglichste Basis gestellt wurde, löste sich allgemach von der Beschäftigung mit ihr jedes Nebeninteresse ab, so dass zuletzt das objektive, auf die Erkenntnis allein gerichtete Streben als Sieger aus dem Kampfe hervorging[2].

---

[1] Euhemeristisch verfährt der Abbé Banier (Explication des fables 1711), während G. Voss (de theologia gentili et physiologia christiana s. de origine ac progressu idolatriae 1642), S. Bochart (Geographia sacra 1646), Ath. Kircher (Oedipus Aegyptiacus 1652—55) und P. D. Huet (Demonstratio evangelica 1679) die ‚Uroffenbarung' heranziehen.

[2] Darum halten wir es auch für ausgeschlossen, die Geschichte unserer Wissenschaft mit dem indisch-mohammedanischen Kaiser Akbar (1556—1605) zu beginnen, von dem bekannt ist, dass er viele Religionsschriften ins Persische übersetzen und die Bekenner verschiedener Religionen an seinen Hof kommen und sich von ihnen Vortrag halten liess (s. Max Müller, Vorles. über Vergl. Religionswiss.[2] 1876, S. 20 ff.). Indes er so wenig als Shâh Jehân, Akbar's vierter Nachfolger in Delhi (1628—59), welcher eine Uebersetzung der indischen Upaniṣads ins Persische veranstaltete (s. S. B. E. vol. I, 1879, S. LVII), erhob sich über den Bildungsstand des besser unterrichteten Dilettanten.

§§ 8—9. **Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts und die deutsche Religionsphilosophie**[1]. In den Schriften über Religion, welche der das 18. Jahrhundert beherrschenden ‚Aufklärung' ihre Entstehung verdanken, hat die radikale Kritik hergebrachter Anschauungen mit der Ausbildung neuer nicht immer gleichen Schritt gehalten. Das Verdienst dieser Richtung ist, dass sie mit wissenschaftlich unhaltbaren Annahmen aufräumte und die Bedingtheit aller Religionen durch Raum und Zeit gebührend zur Geltung brachte, ihre Schwäche ist das unmethodische, fast leichtfertige Verfahren. Um Wesen und Ursprung der Religion zu erklären, greift Fr. M. Voltaire zu allgemeinen Erwägungen[2], die wohl die eine oder andere Hypothese der Zukunft vorwegnehmen, jedoch ohne zu verraten, auf welchem Wege sie sich ihm ergeben hatten. Mit dem vagen Begriff der ‚Naturreligion', von der alle geschichtlichen Religionen nur die Entartung sein sollen, sehen wir einen D. Diderot und J. J. Rousseau operieren, der vielen Nachbeter nicht zu gedenken, denen man zuviel Ehre anthun würde, wollte man sie mit Namen aufzählen. Selbst in Werke, welche vorgeben, Religionsgeschichte zu lehren, drangen die Ideen der ‚Aufklärung' ein[3], und fast ausnahmslos zeigt sich die Sucht, für die Religion und ihre Formen eine das Denken befriedigende Erklärung (eben im Sinne der ‚Aufklärung') zu finden, wobei natürlich die eigentlich geschichtlichen Seiten des Religionslebens zu kurz kommen mussten.

---

[1] Aus Gründen, die im Gegenstand dieser Skizze selber liegen, muss die Aufklärung des 17. Jahrhunderts, deren Träger in Deutschland die Leibniz-Wolff'sche Schule war, unerwähnt bleiben. Auch die des 18. Jahrhunderts kann hier nur als Durchgangsprozess in Betracht kommen.

[2] s. Dictionnaire philosophique s. v. religion.

[3] Man darf dies auch von Chr. Meiners sagen, der 1806—7 mit einer zweibändigen ‚Allgemeinen kritischen Geschichte der Religionen' hervorgetreten war. Hier war das religionsgeschichtliche Moment zwar, dem Vorhaben nach, besser berücksichtigt, von dem aber, was in historisch-kritischer Hinsicht not thue, zeigt das Buch nur wenig. In verstärktem Maasse gilt dies von dem ‚Versuch über die Religionsgeschichte der

§ 9. Von dieser durchaus unhistorisch verfahrenden Aufklärung trennt G. E. Lessing, den ersten aus der Zahl der ‚deutschen Religionsphilosophen‘ keine so tiefe Kluft, als man versucht ist, beim Verfasser der ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘ zu vermuten. Denn die verschiedenen Religionen sind für Lessing die ‚notwendigen Entwicklungsstufen‘ des religiösen Geistes, der im Individuum wie in der Menschheit zu seiner Entfaltung der Unterweisung, im Sinne der Menschheit der ‚Offenbarung‘, bedarf. Nun hat Lessing einerseits nur deshalb auf den Begriff des Notwendigen zurückgegriffen, um zu verhüten, dass die tiefer stehenden Religionen unbedingt verworfen würden, und andererseits von Entwicklungsstufen geredet, damit sich auch die vollkommenste Religion nicht über jeder Unvollkommenheit erhaben dünke. Woran soll aber jenes Notwendige seinen Halt haben (da es sich doch bloss um innere Notwendigkeit handeln kann), wenn nicht am Vernünftigen, welches gerade die ‚Aufklärung‘ für das Natürliche in Sittlichkeit, Recht und Religion ausgegeben hatte? So hat denn Lessing in Wahrheit nur die starre Begrifflichkeit des Vernünftigen aufgehoben, indem er den Begriff der ‚Entwicklung‘ darauf anwandte. Er schwankt also zwischen Aufklärung und Historismus und verbindet Forderungen, die zum Heile der Erkenntnis sorgfältig von einander zu trennen sind. Viel zu unbestimmt ist überdies die ‚Entwicklung‘ gefasst, und das, was sich entwickelt, d. i. die natürliche Anlage des religiösen Geistes, verliert sich, genau besehen, in eitel Dunst und Nebel. In ihrem geschichtlichen Werden und

ältesten Völker, besonders der Aegypter‘ (1774) und dem ‚Grundriss der Geschichte aller Religionen‘ (1785) desselben Verfassers. Das scheinbar Universalistische in Meiners' litterarischem Schaffen (vgl. die unzähligen Aufsätze in dem von ihm mit Spittler herausgegebenen ‚Göttingischen historischen Magazin‘ 1787—94) war doch mehr grossartige Oberflächlichkeit. Auch Reinhard's Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen (1794) und Dupuis' Origine de tous les cultes ou religion universelle (1795) sind Werke der gleichen Gattung.

Wachsen lässt Lessing die Religion von Zufälligkeiten (äusseren Bedingungen) abhängig sein, und hier, meint er, sei der Punkt, wo die historische Forschung einzusetzen habe. Was Lessing selbst dazu beibringt, ist freilich äusserst selten zu gebrauchen, wie er denn auch den Satz von der Religion als einem Produkt der Geschichte weder zu begründen noch auf sein richtiges Maass zu beschränken vermochte. Alles in allem sind es geistreiche Beobachtungen ohne wahre Fühlung mit der thatsächlichen Geschichte, deren in ruhigem Takte arbeitenden Kräften nachzuspüren für uns heute die erste, an den Historiker zu stellende Anforderung ist. Noch weniger aber als Lessing erfüllte dieselbe Immanuel Kant. Für ihn scheint die Wahrnehmung, dass der religiöse Glaube eine Untersuchung nach anderen als logischen Kriterien nötig mache, überhaupt nicht existiert zu haben. Wenn darum J. G. Herder, von der negierenden Kritik sich losmachend, das genetische Begreifen in die Forschung einführte, und da wo Kant nur Aberglauben gesehen hatte [1], sinnvolles Fühlen der Gottheit, religiöse Poesie, Symbol eines Höheren erblickte, so that er damit einen guten Schritt vorwärts, hemmte ihn gleichzeitig aber wieder durch die Romantik seines Unternehmens [2]. Herder mutet uns zu, ein Ergebnis seines Nachdenkens, d. i. eben jene unbewusste Allegorie und Symbolik für ein Ursprüngliches zu halten, und genau dasselbe thut Friedrich Schleiermacher, wenn er uns anleitet, die ‚Anschauung des Universums' als die eigentümliche Bewusstseinsform der Religion zu betrachten [3].

[1] d. h. in allen ausserchristlichen Religionen. — Wer mit Kant die Religionsgeschichte erst mit dem Christentum (das Judentum ist ihm bloss Staatsverfassung) ihren Anfang nehmen lässt, beraubt sich selbstredend der Möglichkeit, eine solche zu schreiben. Man dürfte füglich Kant nicht Unrecht thun mit der Behauptung, dass ihn die religiösen Lehren nur insoweit anzogen, als sie ihm Gelegenheit gaben, den Inhalt derselben mit Rücksicht auf ihren logischen (und moralischen) Wert zu prüfen.

[2] Vgl. seine ‚Ideen zur Geschichte d. Philosophie d. Menschheit' (1784).

[3] s. Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1. Aufl. 1799.

Beide bekunden übrigens da, wo es darauf ankommt, im einen Fall die Anschauung des Universums und im anderen die unwillkürliche Poesie, die allen Mythenbildungen zu Grunde liegen soll, zur Anwendung zu bringen, eine grosse Unsicherheit. SCHLEIERMACHER stellt der Anschauung bald das Gefühl zur Seite, bald setzt er es an ihre Seite. HERDER lässt auch für die bewusste Allegorie eine Thüre offen, und eben durch diese konnte die ‚Symbolik' eines CREUZER ihren Einzug halten, worüber weiter unten. Bei FR. W. SCHELLING's ‚Philosophie der Mythologie und Offenbarung' brauchen wir uns nicht aufzuhalten. In dieser sogen. positiven Philosophie hat die Religionsgeschichte ihre Selbständigkeit an den kosmogonisch-theogonischen Prozess abgetreten, der für den geschichtlichen vorbildlich ist. Im zweiten Teil von G. FR. W. HEGEL's ‚Religionsphilosophie', 1832 nach seinem Tode herausgegeben, wird scheinbar einer objektiv-geschichtlichen Auffassung das Wort geredet. Ihrer Verwirklichung steht indess bei HEGEL die ‚Idee', diese Macht, der sich alles beugen muss, d. h. eine apriorische Anschauung im Wege. Die Dialektik, der die logischen Verhältnisse reale Verhältnisse sind, und die Geschichte, die nichts kennt als Thatsachen, sind mit einander unverträgliche Begriffe. Es kann darum HEGEL höchstens das Verdienst zugesprochen werden, in der Religionsforschung das Verlangen nach einer geschichtlichen Betrachtungsweise erweckt zu haben. Eine Wendung zum Besseren führte demnach keiner dieser Männer herbei, so viele Fragen auch einzelne unter ihnen in Fluss gebracht, so sehr sie klärend und befruchtend auf unsere Begriffswelt eingewirkt haben. Vielmehr fiel die Aufgabe, die Religionswissenschaft im modernen Sinne zu schaffen, ihren Schülern und deren Nachfolgern zu, die nüchternen Geistes, den Spuren kühner Entdecker folgend, das gesamte urkundliche Material in den Dienst der Forschung stellten. Ein Rückblick auf diese Vorarbeiten kann uns daher hier nicht wohl erspart bleiben.

(Fortsetzung folgt.)

II. Miscellen.

Zu den Ehrenstrafen. Die Ratsprotokolle unserer landesfürstlichen Städte liefern mitunter zur Sittenkunde und Sittengeschichte unseres deutschen Volkes recht treffliche Beiträge. Der Ratschluss eines löblichen Hainburger Stadtrates[1] vom 15. Februar 1709

„Mit angehenkter Vichtel die Stadt kehren"

hört sich fast wie eine Redensart, wie ein Sprichwort an. Es ist aber damit eine Ehrenstrafe gemeint, welche über die Wittib Eva Veichtinger verhängt worden ist, weil sie mit Georg Deggenhardt, einem verheirateten Inn Mann Hainburgs, ein Liebesverhältnis unterhielt, oder, wie das Ratsprotokoll sagt, „eine fleischliche Vermischung gethan", die nicht ohne Folgen geblieben ist. Nach einem sehr ausführlichen und eingehenden Verhör über die näheren Umstände des Wo, Wann und Wie erfolgte der Ratschluss:

> „Es solle sie Eva Veichtingerin nach aussgelegten 6 wochentlichen Kindl Bett Zeit mit angehenckhten Fiehtl die Statt Köhren, undt volglich alssdan von der Statt weckhgeschafft werden."

Unter „Fiehtl" ist die Fiedl, auch Fidl, zu verstehen, ein Werkzeug von Holz in Gestalt einer Fiedl (d. i. einer Geige),

---

[1] Die landesfürstliche Stadt Hainburg liegt in Niederösterreich am rechten Ufer der Donau, unfern von der ungarischen Grenze. Der Gemeindesekretär dieser Stadt, Herr Franz Hölzl, war so freundlich und gewährte mir Einblick in die betreffenden Ratschlüsse, wofür ihm hier der ihm gebührende Dank abgestattet sei.

welches leichtfertigen Personen am Pranger um den Hals oder um die Hände gelegt wurde. Daher auch die Ausdrücke: „Hals-“ und „Handfiedl“.

Von nicht geringerem Interesse ist auch der Hainburger Ratschluss vom 7. Mai 1709; der steht mit dem vom 15. Februar in Beziehung und betrifft den Inn Mann Georg Deggenhardt, der für die fleischliche Vermischung mit der genannten Wittib auch sein Teil abbekommt. Er musste zur Pfarrkirche 6 fl. erlegen, drei zu Jakobi und drei zu Martini. „Die Eva Veichtingerin aber solle sich des alhiesig Statt Gericht meiden.“

Bedeutend milder wird ein solcher Fehltritt aufgefasst und daher auch viel gelinder geahndet, wenn beide Teile ledigen Standes sind. Das bezeichnete Ratsprotokoll aus dem Jahre 1709 zeigt auch einen solchen Fall. Es heisst da:

Anno 1709 den 9ten Dezemb.

„Hat ein Ehrsamber Statt Rath beschlossen, dass des Marthin Wiedergrüsser Bürgers alhier leibl. Tochter Martha wegen ihrer mit einem Holzhackher gethanen fleischlichen Vermischung undt mithin in ledigen standts getragenen Kindts zu wohlverdienter straff bis auf zukhünftig **sambstag,** alss den 14. dis, 2 fl. straff erlege, oder aber anstatt diesser geltstraff vor dem Stattpfarrkhürchen Thor mit der fidl von der Predig an bis zu Endt des ambts stehen solle.“ —

Der Ehrenstrafen führen J. Grimm's Rechtsaltertümer viele an: den wörtlichen Verweis, von seiten der Obrigkeit, den Widerruf und die Abbitte, schimpfliche Tracht, Untersagung der Waffen und ritterlichen Gerätes, symbolische Prozession, den Eselritt, die Dachabdeckung, mit Pech bestreichen und in Federn wälzen, den Pranger, die Prelle, den Verlust des Ehrensitzes, unehrliches Begräbnis. Das sind gerade zwölf Gattungen solcher Strafen. Unter der dritten, der schimpflichen Tracht, begegnet uns ein Fall, welcher zeigt, wie strenge schon in älterer Zeit die Geburt eines unehelichen Kindes geahndet wurde. Nach dem Seligenstadter Sendrecht heisst es:

Und die frawe (die ein uneheliches kind geboren hat) sal den sun umb die kirchen tragen, wollen und barfuss, und sal man ihr har hinden an dem haubet abe sniden u. ir rock hinden abesniden. RA. 711.

Von dem Manne, der die Ehe bricht, heisst es in demselben Rechte a. 1390:

wer funten wird für ein ebrecher, der sal drie sontage vor deme ama mit deme wichwasser, wollen u. barfuss umb die kirchen geen, barhaupt u. eine besemhe in siner Hant tragen u. wann he umb die kirchen kompt, so sal er drus vor der tur ligen u. sal die lude ober sich lassen geen u. slagen (d. h. ihn) mit dem besehme, wer will. RA. 715.

Das Schleizer stat. (a. 1625) setzt hinsichtlich der Ehrenstrafe, nach der eine Fiedel am Pranger zu tragen ist, fest:

Frauen, so einander schelten, werden mit der strafe des alten schocks belegt und nach umständen soll ihnen der krötenstein, fiedel oder pfeife, andern zum abscheu angelegt werden. RA. 721.

Franz Branky.

Zur Mayamythologie. Die Forschungen auf dem Gebiete der Mythologie der Maya in Central-Amerika haben leider eine Schranke, an der die Weiterforschung ein anscheinend unüberwindliches Hindernis findet. Es ist dies der Mangel an Material. Die Deutung der Mayahandschriften, die anfangs einen erfreulichen Anlauf nahm, und die manchen interessanten Einblick in eine unbekannte Götterwelt gewährte, kann über eine gewisse Grenze so lange nicht hinaus, als nicht das Material der Forschung durch die Neuauffindung von Handschriften in Mayahieroglyphen vermehrt wird. Bekanntlich besitzen wir nur drei Handschriften von zusammen 208 Seiten! Es ist selbstverständlich, dass ein so geringfügiges Material wenig Aussichten auf erfolgreiche Weiterarbeit bieten kann. Welche kolossale Fülle von Schriftdenkmälern steht beispielsweise dagegen den Aegyptologen zur Verfügung! Die Inschriften in Maya-

hieroglyphen kommen überdies daneben sehr wenig in Betracht, weil sie wesentlich anders geartet sind und der Deutung ungleich grössere Schwierigkeiten entgegenstellen als die Handschriften.

Dieser Nachteil trifft im wesentlichen die Mythologie, denn diese bildet den Hauptinhalt der Mayahandschriften, und er darf daher mit Recht gerade in diesen, der Religionswissenschaft gewidmeten Blättern beklagt werden. Die Aussichten auf eine Vermehrung des Materials sind aber gleich Null. An Ort und Stelle in Central-Amerika ist nichts mehr zu finden, denn an eine Erhaltung von Manuskripten in alten Ruinen, Gräbern u. s. w. ist bei den klimatischen Verhältnissen nicht zu denken. Dass noch sonst irgendwo Mayahandschriften in Bibliotheken versteckt ruhen, ist ebenfalls jetzt als ausgeschlossen zu betrachten. Noch vor etwa zehn Jahren erhielt ich die Mitteilung, dass in Vera-Cruz und in Ciudad Real (San Cristobal, Chiapas) Mayahandschriften existierten. Indessen die Nachfragen haben nichts ergeben, und so oft seitdem die Nachricht von einem neuen Funde auftauchte, stellte sich hinterher stets heraus, dass es sich um irgend eine andere Handschrift, nur keine in Mayahieroglyphen abgefasste, handelte.

Bei dieser Sachlage muss man wohl bald der jungen Wissenschaft der Mayaforschung (der „Mayie“, wie Geh. Rat Förstemann sie zu nennen pflegt) ein Schwanenlied singen. Es ist nach menschlichem Ermessen ausgeschlossen, dass noch erhebliche Fortschritte gemacht werden können. Unser Wissen über dieses interessante und wunderbare Stück alter Kulturwelt wird stets unvollkommen bleiben, und die Fragen, die sich an die phantastischen Gestalten des centralamerikanischen Pantheons knüpfen, werden wohl grösstenteils für immer ungelöst bleiben: das Schicksal so mancher wissenschaftlichen Probleme!

Dr. Paul Schellhas.

III. Litteratur.

Ν. Γ. Πολίτης, Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ. Παροιμίαι τόμος Α΄. Ἐν Ἀθήναις 1899 (Βιβλιοθήκης Μαρασλῆ παράρτημα ἀρ. 5.)

Der durch seine Arbeiten zur griechischen Mythologie und Volkskunde bekannte Professor POLITIS in Athen veröffentlicht in dem vorliegenden, nicht weniger als 600 S. (ohne die Vorrede) umfassenden Buche den ersten Band eines grossen Corpus griechischer Sprichwörter, welches, wie man nach dem Titel schliessen muss, wiederum nur als Teil eines allgemeinen Werkes über Leben und Sprache des griechischen Volkes zu betrachten ist. Das Corpus enthält alle früher veröffentlichten Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Neugriechen nebst denen, die der Herausgeber selbst aus dem Munde des Volkes gehört oder von seinen Mitarbeitern empfangen hat, sowie auch die in byzantinischer Zeit gebräuchlich gewesenen. Nach einer umfangreichen Vorrede, in der das ganze, dem Herausgeber zur Verfügung gestandene reichhaltige Material verzeichnet und zum Teil eingehend besprochen wird, werden zunächst unter A mehrere kleinere Sammlungen byzantinischer Sprichwörter, grossenteils zum erstenmale, dargeboten, unter denen die dritte, aus einer Handschrift des Athosklosters τοῦ Παντοκράτορος abgeschriebene (S. 10—33) die wichtigste ist. Darauf folgen unter B′ (S. 135—600), nach Stichworten meist, wenn auch nicht durchgehends, zweckmässig geordnet, die neugriechischen, mit Erklärung und interessanter Vergleichung verwandter Sprichwörter und Sentenzen der alten und modernen Völker. Diese Sammlung erhebt sich durch den Fleiss und die kritische Sorgfalt des Herausgebers bedeutend über die früheren eines ARA-

VANTINÓS, VENIZÉLOS u. a. und kann, bei der genauen Angabe der Herkunft der einzelnen Nummern und der treuen Wiedergabe der Sprachformen, auch für mundartliche Studien von Nutzen sein. Missbilligen muss ich, dass POLITIS unter das neugriechische Gut mitunter doch auch wieder byzantinisches gemischt hat, wenngleich dieses in der Regel schon äusserlich durch einen vorgesetzten Stern gekennzeichnet ist. Diese byzantinischen Sprichwörter würden weit passender als Anhang zum ersten Teil ihren Platz gefunden haben. Unverständlich ist mir, warum S. 280 das gelehrten Kreisen entstammende Wort Εἴδομεν καὶ Δημοσθένην ἀγράμματον aus der schon vorher vollständig abgedruckten Sammlung des KATZIULIS (S. 89) wiederholt ist. Ebensowenig gehörte hierher das politische Witzwort aus dem Jahr 1827 Ἐν Αἰγίνῃ δὲν ἐγίνη, ἐν Ἑρμιόνῃ τελειώνει (S. 350), oder das Wort des Apostels Paulus Αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν (S. 365). Dergleichen fremdartige Bestandteile in einem Corpus, das nur echt Volkstümliches geben will, wirken störend. — Zu S. 155, No. 11 sei bemerkt, dass ich das als epirotisch verzeichnete Sprichwort Γι' ἀγάπη τοῦ βασιλικοῦ ποτίζεται κ' ἡ γάστρα auch auf der Insel Zakynthos gehört habe.

Werfen wir zum Schluss die Frage auf, was in dieser Sammlung mythologische Bedeutung in Anspruch nehmen kann, so kommen in dieser Hinsicht namentlich in Betracht die unter ἄγγελος, ἁγία oder ἅγια, ἁγιάζω, ἅγιος und ᾅδης zusammengestellten Sprichwörter, durch welche die freilich schon hinlänglich bekannten Anschauungen und Vorstellungen des Volks vom guten und vom bösen Engel des Menschen, von den Beziehungen seiner Heiligen zum Wetter, zur Reife der Früchte und zur Krankenheilung, von dem Dämonenspuk in den Zwölften und von der Unterwelt beleuchtet werden. Man darf wohl nicht daran zweifeln, dass die zwei weiteren Bände des Werkes, die noch im Laufe dieses Jahres erscheinen sollen, manches auch mythologisch recht wichtige Material bringen werden.

Freiburg i. Br. Bernhard Schmidt.

Karl Klement, Arion. Mythologische Untersuchungen. Wien, Alfred Holder, 1898. 63 S.

Die Sage von der wunderbaren Rettung des Sängers Arion von Methymna hat schon viele Federn beschäftigt und durch

die Schwierigkeit einer befriedigenden Erklärung ihrer Entstehung sogar manche verleitet, die historische Existenz des Arion selbst zu leugnen. Dies geht jedenfalls zu weit, denn an der Wirklichkeit eines Sängers Arion lässt sich nicht rütteln. Sicher aber ist, dass die Sage seines wunderbaren Delphinritts verhältnismässig spät entstanden ist. Herodot ist der erste, der sie nach korinthischer und lesbischer Ueberlieferung berichtet. Und derselbe erzählt auch, dass in Tainaron ein nicht eben grosses Weihgeschenk stehe, das von Arion herrühre und einen Menschen auf einem Delphin darstelle (I 24, vgl. Paus. III 25, 7). Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Versuche einer Erklärung der Entstehung dieser Sage, die vom Verf. nach einander kritisch geprüft werden, durchzugehen. Seine Musterung kommt zu dem Ergebnis, dass keiner dieser Versuche genügt, das treibende Element bei der Bildung der Sage aufzudecken. Da sich weder ein historischer Kern in der Sage nachweisen lässt, noch die von LEHRS angenommene ethische Veranlassung die Vereinigung der Sage mit dem Bild in Tainaron erklärt, so schliesst der Verf., es müsse ein mythisches Element in der Delphinreitersage stecken, das, als man es nicht mehr verstand, auf den Dichter Arion übertragen worden sei.

Um dies zu beweisen, geht er nun die verschiedenen Sagen von einem Delphinreiter durch, von Taras und Phalantos in Tarent und Delphi, Enalos in Lesbos, Palaimon in Korinth, Theseus in Delos, von dem Delphinreiter in Jasos, und vom Delphinios, der aus seiner Verbindung mit Apollo bekannt ist. In allen diesen Delphinreitern erkennt der Verf. „schon ungeachtet des Delphinritts“ mythologische Gestalten poseidonischen Charakters. Aber nicht Poseidon selber ist dieser Meergott, der durchweg jugendlich erscheint, sondern verschiedene griechische Stämme hatten ihren eigenen Meergott, ehe Poseidon der gemeingriechische Meergott wurde. Die Folge des Unterliegens dieser Stämme unter einen Stamm, der mehr die Schrecken und Gefahren des Meeres im Wesen seines Meergottes hervorkehrte und das feurige wilde Ross als sein Symbol wählte, war ein Zurückdrängen des von diesen verehrten Meergottes in eine untergeordnetere Stellung, das sich zum Teil darin ausdrückte, dass derselbe zu einem Sohne Poseidons, zu einem Heros, bezw. Gründungsheros, herabgedrückt, oder auch, wie der Delphinios, an eine andere Gottheit angelehnt wurde.

In der Wahl des Delphins als Symbol dieses degradierten Meergottes spiegelt sich eine andere Auffassung dieser Stämme vom Meer, nämlich diejenige ab, die in dem Meer mehr das freundliche, den Menschen Nutzen und Vorteil bringende Element verehrte.

Diese Auffassung des Delphinreiters hat in der That sehr vieles für sich; namentlich erklärt sich durch sie vortrefflich die Entstehung der Sage von Arions Delphinritt. Denn das Bild des Delphinreiters im Tempel des Poseidon zu Tainaron wurde in späteren Zeiten, als die Verehrung des Poseidon allgemein geworden war, nicht mehr verstanden, und so konnte leicht die Meinung entstehen, dass nicht ein Gott in jenem Bildwerk dargestellt, sondern dass es ein Weihgeschenk eines Sterblichen für eine wunderbare Rettung aus Seegefahr sei. Arions Reisen, namentlich auch die von Tarent nach Korinth, gaben Gelegenheit genug, angesichts des Denkmals in Tainaron die Fabel von einer Seegefahr und wunderbaren Rettung zu erfinden und nach verschiedenen Richtungen auszumalen. Klement geht freilich noch weiter und nimmt an, der delphinreitende Meergott, der in Tainaron verehrt wurde, habe selbst Arion geheissen, wodurch natürlich die Verbindung jenes Bildes mit dem Dichter Arion noch mehr erleichtert worden wäre.

Die Benennung des tainarischen Meergottes Arion sucht der Verf. damit zu erklären, dass unter den Söhnen Poseidons auch das Ross Areion genannt wird. Hier wird die Sache bedenklich, weniger aus sprachlichen als aus inneren Gründen: man stünde ja vor der seltsamen Erscheinung, dass in der Sagenentwicklung der zu einer Gottheit zweiten Ranges herabgedrückte Meergott Arion, indem er zum Sohne Poseidons gemacht wurde, auch zugleich die Gestalt von dessen symbolischem Tier annahm. Das anzunehmen geht doch nicht, wenn der vorposeidonische Gott ja doch in Menschengestalt und in Verbindung mit einem Delphin in Tainaron dargestellt war. Klement weiss freilich auch hier wieder Rat: Areion ist ein Patronymicum, das auf Ares als Vater weist; also — schliesst er, muss Ares, ehe er zum Kriegsgott wurde, früher auch ein Meergott gewesen sein. Aber selbst, wenn wir dies einräumen wollten, so müsste dieser Meeresares als Vater des Rosses Areion sozusagen hippischer Natur sein, der „Gott“ Arion in Tainaron aber ist menschlich gebildet und reitet auf dem Delphin, gehört also

einer ganz anderen Auffassungsweise an. So annehmbar also der Gedanke erscheint, dass in dem Delphinreiter in Tainaron ein Meeresgott sich verbirgt, so wenig kann in demselben Areion, der Sohn des Poseidon oder Ares, erkannt werden.

In einem ersten Exkurs behandelt der Verf. eine Anzahl nichtmythischer Delphinreiter, wobei er die gewiss richtige Anschauung vertritt, dass diese Fabeleien als bewusste Nachbildung jener echten Mythen gelten müssen, die auf eine delphinreitende Meeresgottheit hindeuten. So gut aber diese Fabeleien in Erinnerung an eine solche entstehen konnten, ebensogut konnte aus derselben Erinnerung heraus die Fabel vom Delphinritt des Dichters Arion entstehen, ohne dass wir nötig hätten, mit KLEMENT anzunehmen, dass der tänarische Gott Arion geheissen habe.

Ein zweiter Exkurs ist dem Delphinreiter der tarentinischen Münzen gewidmet, der die Arionsage nicht unmittelbar berührt.

Die mit umfassender Kenntnis des Gegenstandes und der einschlägigen Litteratur geführten Untersuchungen verdienen die Beachtung der Fachgenossen in hohem Masse, und wenn den Verf. auch das Bestreben, in dunkle Gebiete mehr Licht zu bringen und Antwort für Fragen zu finden, die sich wohl überhaupt nicht beantworten lassen, bisweilen zu weit geführt hat, so wird diese fleissige und gründliche Abhandlung darum doch nicht verfehlen, allen, die sie mit selbständigem Urteil lesen, die anmutige Arionsage unter dem neuen Gesichtspunkt als Rest eines echten alten Mythos aufs neue interessant zu machen.

Calw. Paul Weizsäcker.

M. le Comte de Gobineau, ancien ministre de France en Perse, en Grèce, au Brésil et en Suède, Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale. Troisième édition. Paris, Ernest Leroux, 1900. X et 544 Seiten. 8°.

Der Graf VON GOBINEAU, als Denker, Schriftsteller und Orientalist gleich bedeutend und in Deutschland durch seine Schrift „Renaissance“, „Asiatische Novellen“, und seinen „Versuch über die Ungleichheit der menschlichen Rassen“, dank den Uebersetzungen Prof. SCHEMANN's, weit bekannt, hat sich ganz besondere Verdienste um unsere Kenntnis des persischen

Schrifttums und des in ihm sich offenbarenden Geistes des Orients erworben. Wenn seine Interpretation der Keilinschriften keine Billigung finden konnte und er beim Sammeln persischer Altertümer einigemal das Opfer von Betrügereien geworden ist, so sind seine Schriften über die religiösen Bewegungen im Mittelalter und besonders in der neuesten Zeit, sowie über die dramatischen Erzeugnisse der persischen Litteratur, von denen vor ihm niemand Kenntnis hatte, desto grösser und nachhaltiger, und die Erneuerung der längst vergriffenen Werke, die zum Teil mit Unterstützung der französischen Gobineau-Gesellschaft zu stande gekommen ist, lenkt aufs neue die Aufmerksamkeit auf die ausgezeichnete Schilderung der geistigen Anlagen der asiatischen Völker, wie sie besonders in der Entwicklung der mohammedischen Religion bei den Arabern und Persern wahrzunehmen sind. Beim Erscheinen der ersten Ausgabe sagte Barbier de Meynard vom Collège de France: „Ich kenne keinen Schriftsteller in Europa, der den Geist des Orients besser begriffen und ihn eindringender geschildert hat als Gobineau.“ Er verfolgt die Geschichte des religiösen Gedankens bis in die neueste Zeit und zeigt, wie regsam trotz des politischen und materiellen Niedergangs die Beteiligung der Gebildeten an der freilich für uns weniger geniessbaren Philosophie noch immer ist. Die Freiheit, womit neue Sekten und Systeme hervortreten dürfen, widerlegt die gewöhnliche Vorstellung vom Fanatismus des Islam, der nur da auftritt, wo die weltliche Gewalt ihre Macht oder der geistliche Stand sein Ansehen bedroht sieht; sie wird zudem dadurch befördert, dass man durch die Methode des Ketmān, welche Gobineau sehr ausführlich darlegt, den Schein erweckt, dass jede auch noch so verschiedene oder häretische Lehre mit der anderen Berührungspunkte gemein hat, ja im Grunde mit ihr in Uebereinstimmung steht. So konnte auch der neueste Sektenstifter, Mīrzā ʿAlī Mohammed aus Schīrāz, genannt Bāb (das Thor, die Pforte, durch die man allein zur Erkenntnis Gottes kommt), seit 1843 sich Anhänger erwerben, ohne dass man ihm ernste Hindernisse in den Weg gelegt hätte. Seine Lehre, die er im Bijān[1] (dogmatische Erläuterung, Erklärung), und zwar in arabischer und persischer Fassung, von

[1] So schreibt Gobineau; die korrekte arabische Aussprache ist bajān.

der es einen von GOBINEAU S. 469 übersetzten Auszug giebt, niedergelegt hat, und welche S. 314f. ausführlich vorgetragen wird, ist ursprünglich einer der vielen Zweige des Ṣūfismus, die unter dem Schein der Rechtgläubigkeit den strengen Monotheismus in Pantheismus aufgelöst haben. Er setzt die ganze Entwicklung der religiösen Weltanschauung voraus, wie sie seit dem Altertum bei Chaldäern und Magiern, auch mit Zusätzen aus der Gnosis und Kabbalah, sowie besonders seit Avicenna (im 11. Jahrhundert) stattgefunden hatte, wendete sich jedoch in mehr praktischer Richtung gegen die Uebel der Zeit, und mit dem Erfolg nahm auch das Selbstbewusstsein des Bāb zu, der sich nicht mehr nur als Empfänger einer Offenbarung, sondern im Stil derartiger Bewegungen als der Brennpunkt (noḳ-ṭeh) aller früheren Veranstaltungen der Gottheit betrachtet, der aber auch durch die Einfachheit und Erhabenheit der ethischen Seite seines Systems, welches auch die Frauen aus ihrem erniedrigenden Verhältnis emporzuheben trachtet, durch seine Beredtsamkeit und die gewinnende jugendliche Erscheinung seiner Person (er war erst 27 Jahre alt, als er hingerichtet ward) in kurzer Zeit alle gewann, welche noch an die Zukunft des persischen Volkes glaubten. Die Verfolgung der Bābīs geschah erst, als sie auf die Schäden der Gesellschaft hinwiesen, und die Bewegung auf das politische Gebiet übergriff, wobei auch nationale Bestrebungen sich bemerklich machten, indem die Bābīs statt der türkischen Kadjarendynastie nur einen ʿAliden als Herrscher von Irān anerkennen wollten, der von Schahrbānū, der Tochter des letzten Sāsāniden Jezdegerd und Gattin des Imām Ḥosain, abstammte. Der Schauplatz der Erhebung und der Kämpfe gegen die Regierung des Schāh Naṣr-ed-dīn († 1. Mai 1896) war Māzenderān und das nordwestliche Medien (Atropatene), wo auch die Dynastie der Ismaʿīlier oder Assassinen, und noch früher Bābek Churramī, und im Altertum die Magier ihre Burgen hatten.

An die Besprechung der religiösen und politischen Bewegung schliesst GOBINEAU die Beschreibung der persischen Mysterien, der Taʿzieh, an, die teils mit den kirchlichen Schauspielen unseres Mittelalters, teils mit den Tragödien der Griechen zu vergleichen sind. Litterarisch bieten sie uns die Gelegenheit, eine bestimmte Stufe der Entwicklung des Theaters, nämlich der noch nicht vollzogenen Loslösung des selbständigen Dialogs im Drama, von den ihn anfangs überwiegenden Hymnen

zu Ehren der Märtyrer aus der ʿAlidenfamilie kennen zu lernen. Da diese von dem Propheten abstammte und durch die Heirat eines Sohnes ʿAli's mit jener sāsānidischen Fürstin gewissermassen den persischen Königsstamm fortsetzte, so verband sich mit dem religiös-ethischen auch das patriotische Moment, und in der Taʿzieh, welche an den Gedenktagen des Untergangs ʿAli's und seiner Söhne Hosain und Hasan während der zehn ersten Tage des Moharrem aufgeführt werden, verbirgt sich der gegen die Vernichter des nationalen Reiches, ja gegen die fremde Religion des Islām selbst gerichtete Hass der Perser, und, was für die Geschichte der Religionen charakteristisch ist: in den erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts aufgekommenen Taʿziehs erkennt man einen späten Nachklang der in Vorderasien verbreiteten uralten Adonisklage, obwohl inzwischen Christentum und Islām ihre Herrschaft über jene Länder ausgedehnt haben. Die Schilderung der Taʿziehs mit allen daran schliessenden religiösen Auftritten und exaltirten Tänzen, auch der Vorstellung von der Verdienstlichkeit der Teilnahme an ihnen, ist von Gobineau aus eigener Anschauung meisterhaft beschrieben, wie denn schon beim ersten Erscheinen dieser Schriften die Neuheit und Wichtigkeit ihres Inhaltes grosses Aufsehen gemacht haben. Nachdem er auch die Einrichtung der Bühne (Tekieh), welche der Phantasie der Zuschauer viel überlassen muss, und des zum Teil mit Teppichen, Spiegeln und Vasen glänzend ausgestatteten und bisweilen für einige tausend Personen ausreichenden Raumes beschrieben[1], die zum Teil singenden Schauspieler samt dem Ustād oder Meister, der dem athenischen Chorführer gleicht (S. 393, 394), vorgeführt hat, giebt er die Uebersetzung einer Taʿzieh, welche die Hochzeit des Kāsim, des Sohnes Hasans und Enkels ʿAli's, mit seiner Base Zobaida, der Tochter Hosains und der Umm lailah oder Schahrbānū zum Gegenstand hat, sowie die Analyse einiger anderer Schauspiele, die mit der Tragödie von Kerbelā in Verbindung stehen.

Die glänzende Schreibart Gobineau's vermag auch Leser zu fesseln, die dem Gegenstand ferner stehen, und Herr Prof. Schemann zu Freiburg hat sich mit der Erneuerung dieser Werke ein namhaftes Verdienst erworben. Justi.

---

[1] Man vgl. auch Polak, Persien 1 S. 83, 340.

A. Löwenstimm, Aberglaube und Strafrecht. Ein Beitrag zur Erforschung des Einflusses von Volksanschauungen auf die Verübung von Verbrechen. Mit einem Vorwort von Dr. Josef Kohler, Professor an der Universität Berlin. Berlin, Verlag von Johannes Räde (Stuhr'sche Buchhandlung), 1897.

— Der Fanatismus als Quelle der Verbrechen. Berlin, Verlag von Johannes Räde (Stuhr'sche Buchhandlung), 1899.

Dem Geographen und Ethnographen entrollen die vorliegenden beiden Veröffentlichungen ein trostloses Bild des russischen Volkslebens: Mythologische Vorstellungen und daraus entfliessende Handlungen von rohem und unsittlichem Charakter, wie wir sie sonst nur bei den Naturvölkern oder im westlichen Europa nur als gelegentliche Nachklänge ferner Vergangenheiten gewahren, sind hier noch in voller Realität vorhanden! Und zwar handelt es sich dabei einerseits um die konstante Bethätigung von überlieferten Vorstellungen und Riten von abergläubisch-unsittlichem Inhalt, andererseits um mehr impulsive und individuelle Vorgänge, um Ausbrüche religiöser Roheit, wie sie durch vorübergehende starke Affekte, durch fanatische Erregung hervorgerufen werden. Mit der ersten Gruppe von Erscheinungen beschäftigt sich vorzüglich das erste, mit der zweiten vorzüglich das zweite Buch. Der Stoff ist teils Gerichtsverhandlungen, teils anderweitigen Quellen entnommen, über deren Zuverlässigkeit im einzelnen dem Referenten leider kein Urteil zusteht. Der Verfasser hat seinen Stoff vorzüglich vom Standpunkt des Juristen behandelt, und er betont mit Recht wiederholt in grundsätzlicher Uebereinstimmung mit dem Vorwort Kohler's zu dem an erster Stelle genannten Werk die Wichtigkeit des volkskundlichen und psychologischen Verständnisses dieser Erscheinungen für den Richter. Wir freuen uns, dabei auch dem Namen von Hanns Gross öfter zu begegnen, der seitdem in seiner „Kriminalpsychologie“ die Wichtigkeit des psychologischen Verständnisses für den Strafrichter zum Vorwurf eines eigenen Werkes gemacht hat. Der ethnologische und der religionspsychologische Gesichtspunkt treten dem gegenüber in beiden Schriften mehr in den Hintergrund; eben sie aber laden an dieser Stelle zu einigen weiteren Bemerkungen ein.

Ethnologisch fällt vor allem die Verwandtschaft zwischen den hier und den sonst von der Völker- und Volkskunde mitgeteilten einschlägigen Thatsachen auf; wir haben es hier offenbar mit einem jener Fälle von Gleichartigkeit des Bewusstseins

zu thun, für die man den Begriff des Völkergedankens geschaffen hat. Bezeichnend dafür ist schon äusserlich, dass im erstgenannten Werk öfter auf MANNHARDT, im zweitgenannten wenigstens einmal auf die reiche Stoffsammlung von O. STOLL verwiesen wird. Zum Beweis führen wir aus dem Inhalt des ersten Buches an: Das Menschenopfer bei Epidemien, das Umpflügen, die Tötung von Missgeburten, den Glauben an Zauberer und Hexen, die Feststellung des Thäters bei Verbrechen vermittels abergläubischer Riten, abergläubische Heilmittel wie das Backen oder das Aufheben kranker Kinder in einem gespaltenen Baum (S. 141), den Glauben an Vampyre und an Besessenheit u. s. w. u. s. w. Die im zweiten Buch mitgeteilten Fälle religiöser Massenverbrechen auf Grundlage ekstatischer Erregungen sind ebenso den von O. STOLL („Hypnotismus und Suggestion in der Völkerpsychologie") mitgeteilten Erscheinungen, inbesondere den von ihm behandelten Thatsachen aus dem europäischen Kulturkreis der Neuzeit innerlich durchaus verwandt.

Psychologisch bietet das an erster Stelle genannte Werk wenig. Das zweite lässt, ähnlich wie das Buch von STOLL, freilich in noch weniger ausgeführter Weise, die verengende Wirkung starker Affekte und ihre Bedeutung für Massenhandlungen, insbesondere solche von unsittlichem Charakter, erkennen. Für die blinde Suggestibilität erregter Massen enthält auch das erste ein schönes Beispiel (auf S. 181). A. Vierkandt.

Joseph Müller, Der Reformkatholizismus. I. Teil: Die wissenschaftliche Reform VIII 120. II. Teil: Die praktischen Reformen V 166. Zürich, Cäsar Schmidt, 1899.

Vorliegende Schrift des gebildeten und durch sein Buch über JEAN PAUL in weiteren Kreisen bekannten Verf. ist in erster Linie interessant als Beitrag zur Charakteristik des gegenwärtigen Katholizismus. Sie geht im allgemeinen in den Bahnen des sog. Amerikanismus und des Würzburger Dogmatikers SCHELL, ist also durchaus katholisch-kirchlich gesinnt und erstrebt nur eine Versöhnung des supranaturalen Dogmas mit der modernen Philosophie, sowie der kirchlichen Autoritätsmoral mit der verinnerlichten modernen Ethik. Der Verf. gehört zu den

Leuten, die die „Inferiorität“ des Katholizismus, die Isolierung von den Kreisen profaner Bildung, peinlich empfinden und in diesen gerne für voll genommen werden möchten, die aber dabei eine absolut unfehlbare, göttlich offenbarte Wahrheit und eine auf ihr erbaute, übernatürlich begründete und geleitete Kirchenanstalt nicht fahren lassen wollen. Vom Protestantismus, der ihm nur als Träger moderner Kulturelemente verständlich ist, und in dessen religiösem Prinzip er nur anarchische Auflehnung gegen die Autorität erkennen kann, will er nichts wissen. Seine Ideale sind durchaus katholisch. Er denkt daher an den Katholizismus der Renaissance, der angeblich eine Versöhnung von höchster Kultur und Katholizismus gezeigt habe, und an die vom Geist des deutschen Idealismus befruchtete Theologie der ersten Dezennien unseres Jahrhunderts, an Möhler, Hirscher, Deutinger, Sengler u. s. w. Dieser eine Annäherung bewirkende Katholizismus ist sein Ideal, und die von ihm geforderte relative Bewegungsfreiheit des Gedankens scheint ihm bei richtiger Handhabung der Censur durch gelehrte Männer trotz Aufrechterhaltung des strengen Infallibilitätsprinzips gewährt werden zu können. So kann es nach der theoretischen Seite zu einem liberalen und doch streng autoritativen Kirchenglauben kommen, indem die bereits festgelegten Hauptbestandteile des Dogmas streng festgehalten, aber in allen offen gebliebenen Detailfragen der Geist moderner Wissenschaft möglichst acceptiert wird. Nirgends handelt es sich um neue religiöse Ideen und Kräfte, um innere Wandlungen und Neubildungen, überall nur um das kühle und doktrinäre Interesse an einer wenigstens graduellen Milderung des Autoritätszwangs und einer möglichsten Aussöhnung von modernen Erkenntnissen und kirchlichen Dogmen. Es ist der Geist des Protestantenvereins in katholischer Fassung. Eben deshalb sind auch die praktischen Reformen überall nur auf Milderung des Zwangs, auf grössere Schätzung theologischer Bildung, freiere Benutzung der profanen und censurierten Litteratur, bessere Bezahlung und damit soziale Hebung des Klerus, Zurückstellung des Ordenseinflusses, Beseitigung der Alleinherrschaft des Thomas und Alphons, vor allem auf Einschränkung der jesuitischen Allmacht gerichtet.

Die Ausführungen des Verf. geben ein sehr interessantes und des Nachdenkens wertes Bild von der geistigen Verödung

und der militärisch-politischen Veräusserlichung des gegenwärtigen ultramontanen Katholizismus und einen nicht minder interessanten Einblick in die zahlreichen Kreise der Widerstreitenden und Trauernden, die diese Wendung beklagen und eine Umkehr erwarten. Sie mögen mit den Aeusserungen vieler anderer uns Verständnis für unter der Oberfläche arbeitende Strömungen geben, deren Wirkung bald genug noch erkennbar werden wird. Freilich zeigen sie auch, dass in diesen Kreisen im Grunde doch nur kulturelle Interessen und ethische Bedenken sich rühren, dass aber von grossen religiösen Kräften bis jetzt nichts zu spüren ist.

Nach der rein wissenschaftlichen Seite ist das Buch, das übrigens schlecht geschrieben und schlecht korrigiert ist, dadurch interessant, dass es wieder von neuem zeigt, wie allen katholisch erzogenen und empfindenden Menschen sich das Problem der Religion darstellt, auch wenn sie noch so ernstlich wissenschaftliche Grundsätze der Beobachtung und Auffassung gebrauchen. Sie können die Religion nur denken als Dogmen, Autorität, Kirche und Disziplin, welches alles aus dem profanen Wissen ergänzt und erläutert werden mag, aber seiner Unsicherheit gegenüber den Vorzug übernatürlicher Untrüglichkeit besitzt. „Die Religion ist das Ringen nach Weltverständnis und Geisteserlösung. Sie verleugnet sich nirgends, wo gesundes, normales Denken herrscht“ (S. 1). „Das religiöse Gemüt ersehnt 1. Belehrung über das Weltgeheimnis, 2. Trost und Befriedigung der Erlösungssehnsucht.“ Diese Erlösungssehnsucht geht aber ganz wesentlich eben auf übernatürliche Hilfe in der Erkenntnis und der Heiligung, „auf wirkliche Erfüllung mit höherem Licht und überirdischer Gnade“ (S. 2). Welterkennen und Sehnsucht nach der übernatürlichen Hilfe ist also die Religion überall, das Christentum ist nur die Erfüllung dieser Sehnsucht durch die Offenbarung der wahren Gotterkenntnis und die Mitteilung der Uebernatur in der Kirche. Dass es das sei, „muss es vor dem Richterstuhl des Verstandes bewähren und durch untrügliche Kriterien übermenschlicher Herkunft erweisen“ (S. 7). Es ist die uralte katholische Idee von der Religion, die seit dem Zeitalter der Apologeten ausgebildet worden ist und bis heute liberale wie obskure Katholiken, auch zahllose Protestanten beherrscht. Ihr steht der von der Religionswissenschaft ausgebildete Begriff der Religion und die entsprechende Methode

psychologisch-phänomenologischer Forschung als unvereinbarer Gegensatz gegenüber. Der von der katholischen Theologie damals ausgebildete Begriff der Religion ist das Haupthindernis jeder Berührung und Ausgleichung mit der modernen Wissenschaft, deren Atheismen und Pantheismen so sehr tragisch nicht zu nehmen sind, die aber für die Beobachtung und Erforschung der Religion ganz neue Grundlagen gelegt hat und daher von aller auf jenen älteren Begriffen erbauten Religionswissenschaft durch eine tiefe Kluft geschieden bleibt.

Troeltsch.

Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Zweite verbesserte Aufl. Bd. I: VII u. 329 S., Bd. II: III u. 436 S. Freiburg i. Br., 1898. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M. 20.—. In 1 Bd. geb. M. 22.50.

Für den Freund und Verehrer des klassischen Altertums und der heutzutage so vielfach hart angefeindeten und gering geschätzten klassischen Philologie dürfte kein Ereignis der letzten Jahre so erfreulich und ermutigend gewesen sein als die Thatsache, dass ROHDE's Psyche nach verhältnismässig kurzer Frist eine zweite Auflage erlebt hat: ein deutlicher Beweis, dass die edelste Begeisterung und höchste Kulturblüte zeugende Kraft der Wissenschaft vom klassischen Altertum trotz allem noch keineswegs erstorben ist, sondern auch jetzt noch sich in alter Weise zu bewähren vermag, wenn sich die Forschung nicht in philiströser Art, Kleines und Unbedeutendes mit Grossem und Wichtigem verwechselnd, in Einzelheiten verliert, sondern stets das Ganze des antiken Lebens im Auge behält und alle Einzelprobleme von einem höheren Standpunkte, dem allgemein menschlichen, aus zu lösen sucht. — Aber nicht bloss der klassische Philologe, sondern auch der vergleichende Religionsforscher, Ethnologe und Anthropologe kann sich des Erfolges von ROHDE's Psyche freuen, weil in diesem Buche ernstlicher und methodischer als je zuvor der Versuch gemacht worden ist, eine der wichtigsten und schwierigsten Fragen der griechischen und allgemeinen Religionsgeschichte mit Hülfe der komparativen Methode zu lösen. In dieser Beziehung wüsste ich ROHDE's Psyche an Bedeutung höchstens J. GRIMM's deutsche Mythologie und MANNHARDT's letzte Arbeiten an die Seite zu

stellen, die beide ROHDE an künstlerischer Formvollendung sogar noch erheblich übertroffen hat. Durch ROHDE's Psyche ist einerseits die KUHN-, MAX MÜLLER-, SCHWARTZ'sche Richtung, anderseits die nach dem Bankerott dieser während der letzten Jahrzehnte in den Kreisen der klassischen Philologen herrschend gewordene „isolierende" Methode endgültig überwunden worden, d. h. die Anhänger beider Richtungen werden künftig gezwungen sein, wenn sie Grösseres und Besseres leisten wollen, sich die von ROHDE in vollendeter Weise geübte, mit gründlichster philologischer Kritik gepaarte Vergleichungsmethode zum Muster zu nehmen (vgl. oben Bd. I S. 48ff.).

Bei einem auf den gründlichsten und umfassendsten Einzeluntersuchungen beruhenden Werke ist es nicht zu verwundern, dass ROHDE in der so bald nötig gewordenen zweiten Auflage im ganzen nur verhältnismässig wenig zu ändern für notwendig erachtet hat. Dennoch wird man bei einer genaueren Vergleichung mancherlei entdecken, was die zweite Auflage vor der ersten voraus hat; namentlich enthalten die Anmerkungen vielerlei wertvolle Zusätze, die bald der antiken, bald der allerneuesten Litteratur[1] entstammen, soweit sie ROHDE noch entweder zustimmend oder abwehrend berücksichtigen konnte. Bisweilen sind die früheren Anmerkungen zu reichhaltigen Exkursen erweitert worden, die an dem Schlusse jedes Bandes ihre Stelle gefunden haben; vgl. z. B. Bd. I S. 320ff. den Exkurs über die (übrigens schon von mir Gorgonen u. Verw. S. 121 behandelte) Heiligung durch Blitztod, S. 322fl. über den μασχαλισμός, S. 326ff. über die Danaiden in der Unterwelt, Bd. II S. 405ff. über rituale Reinigungen, S. 407ff. über Hekate und ähnliche Wesen, S. 410 über Spaltung des Bewusstseins und Verdoppelung der Person, S. 414f. über die grosse orphische Theogonie, S. 417f. über Vorgeburten und Hadesfahrt des Pythagoras, S. 421ff. über das Kindschaftsverhältnis der Mysten zu den Göttern, S. 424 über zauberhafte Beschwörungen Verstorbener.

Leider ist E. ROHDE bald nachdem er sein herrliches Buch zu einem neuen Siegeszuge hinausgesandt hatte, durch einen

[1] Zu bedauern ist nur, dass ROHDE der neuesten archäol. Litteratur, insbesondere den Schriften A. FURTWÄNGLER's, nicht die gebührende Beachtung hat zu Teil werden lassen. Es wäre sehr zu wünschen, dass der Bearbeiter der wahrscheinlich in einiger Zeit nötig werdenden 3. Auflage die in dieser Beziehung unleugbar vorhandene Lücke ausfüllte.

plötzlichen, sanften Tod in das Seelenreich, dessen Wesen und Inhalt er wie kein Anderer je vor ihm erforscht hatte, entrückt worden, für ihn selbst zum Heil, da er aller Wahrscheinlichkeit nach bei längerem Leben einem schweren, unheilbaren Siechtum verfallen wäre, aber zum tiefen Schmerze seiner zahlreichen Verehrer, welche mit Recht seinen Verlust als einen unersetzlichen beklagen. Möchte sich ROHDE's Lebenswerk als ein κτῆμα ἐς ἀεί auch dadurch bewähren, dass es eine Schar tüchtiger Forscher auf dem Felde der griechischen Mythologie und der vergleichenden Religionswissenschaft erziehen hilft, die nach dem Vorbild ihres edeln Meisters alle einseitigen Richtungen vermeidend nur in der richtigen Verbindung gründlicher philologischer Kritik mit der vergleichenden Methode das Heil erblicken und über den vielen zersplitternden Einzelfragen nie das Ganze der Wissenschaft aus den Augen verlieren!

Wurzen, im November 1900. W. H. Roscher.

René Dussaud, Histoire et Religion des Noṣairîs. Paris, Émile Bouillon, 1900. XXXV u. 211 p. in 8°. 7 Frcs.

Die 129. Nummer der Publikationen der Pariser École des Hautes Études, aus welcher der Verf. hervorgegangen ist, bringt hier eine beachtenswerte religionsgeschichtliche Studie über das pseudoislamische Völkchen der Nusairier. Eingehender als dies bisher geschehen ist, verwertet DUSSAUD sämtliche für die Kenntnis der nusairitischen Glaubenssätze und Bräuche massgebende Originalquellen und vollzieht die Analyse der Elemente, deren Resultat die seit dem 11. Jahrhundert in ihrer heutigen Gestalt feststehende religiöse Form der nusairitischen Sekte ist. Nach der geographischen und ethnographischen Feststellung des Gebietes und des Volkstums der Nusairier, sowie der historischen Schicksale des Völkchens (S. 1—40), dessen heutige Seelenzahl er auf 150 000 ansetzt, bietet er eine Darstellung seiner Religion, mit besonderer Berücksichtigung der Unterscheidungslehren der verschiedenen, innerhalb derselben bestehenden Sekten (41 bis 103; 120—127 Metempsychose; 128—135 Volksglaube), schildert dann die Riten der Initiation und die nur den reifen Männern zugänglichen Glaubenssätze (104—119). Ausser diesen Riten sind es besonders die Jahresfeste (136—152), die uns die

religiösen Uebungen der Nuṣairier zeigen. Alle diese Dinge hat der Verf. auf Grundlage eines umfassenden Studiums nicht nur der in Druckschriften zugänglichen Nachrichten und Materialien, sondern auch der auf europäischen Bibliotheken befindlichen nusairitischen Handschriften behandelt. Zu den letzteren kommen nun noch die in E. G. BROWNE's soeben erschienenen Hand-List of the Muhammedan Manuscripts in the Library of the University of Cambridge unter No. 438 und 1358 (4. 5) beschriebenen Materialien hinzu. Die litterarische Information konnte der Verf. durch seinen auf syrischen Reisen gewonnenen persönlichen Einblick in die religiösen und sozialen Zustände der heutigen Nuṣairier erweitern.

Die Religion des Nuṣairier-Völkchens stellt die islamische Akkomodation alten syrischen Heidentums dar. DUSSAUD ist nicht der erste, der (S. 14) die Nazerini des Plinius (H. N. V, 81) als die Vorfahren der heutigen Nusairier betrachtet. Wenn diese Identifikation richtig ist, worüber zu urteilen ich mir die Kompetenz nicht anmassen kann, fiele die öfters ausgesprochene Erklärung des Namens als spöttische Deminutivform von Naṣrânî (Christ), die ihnen von den Muhammedanern wegen der christlichen Anklänge mancher ihrer Bräuche und Dogmen (Trinität, Heiligung des Weines, Weihnachtsfeier u. a. m.) beigelegt worden sei. Dass die Religion der Nusairier auf christlicher Grundlage erwachsen sei, dass sie selbst die Nachkommen der christlich-aramäischen Bevölkerung des nördlichen Libanon seien, eine Meinung, die noch jüngst Baron OPPENHEIM (Vom Mittelmeer zum persischen Golf I, 131) adoptiert hat und dass darin der Grund der Benennung der Nuṣairier zu suchen sei, wird vom Verf. wiederholt (besonders S. 92) widerlegt. Darum kann aber die Anerkennung christlichen Einflusses auf manche ihrer Bräuche (besonders den Festcyklus) nicht vollends abgelehnt werden. Auch die bei den Nusairiern selbst angenommene Ableitung der Sektenbenennung von einem angeblichen Muḥammed b. Nuṣair, der Ende des 9. Jahrhunderts die Lehren der nach ihm benannten Nusairier begründet habe, würde mit der Anknüpfung an die Nazerini des Plinius völlig hinfällig.

DUSSAUD schält in geschickter Weise, in solchen Untersuchungen die Methode seines Lehrers CLERMONT-GANNEAU befolgend, aus der heutigen Gestaltung und Religionspraxis der Nusairier zunächst die altheidnischen Elemente heraus, die

Spuren ehemaliger Sonnen-, Mond- und Astralverehrung, sowie anderer im Heidentum wurzelnden Anschauungen. Diese treten besonders in den Unterscheidungslehren der Sekten klar hervor, aus denen sich die Reste von altem Naturkult in unzweideutiger Weise herausheben lassen. Wie bei den Ḥarrâniern in Mesopotamien, deren Einfluss auf die weitere Modifikation der Religionsanschauungen der Nuṣairier (die sich bis hart an das Gebiet der Ḥarrânier ausgebreitet hatten) der Verf. an vielen Punkten nachweist, den heidnischen Lehren sich gnostische Elemente zugesellten, so hat auch das Bekenntniss der Nuṣairier solche Einflüsse erfahren, die sich zunächst in ihren Anschauungen über die successiven Emanationen und Manifestationen der Gottheit kundgeben. Während die Ausbreitung des Christentums in Syrien den Fortbestand der heidnischen Religion des Nuṣairiervölkchens nicht beeinträchtigt hat, kann dies der Wirkung des sieghaften Islam nicht widerstehen. Es bildet sich das Amalgam von Heidentum, Gnosticismus und Islam heraus, das die historische Gestaltung des Nuṣairiertums bis zum heutigen Tag vergegenwärtigt. Wie an anderen Stellen, bietet auch hier die ʿAlî-Verehrung die Form, in der die Reste des Heidentums innerhalb des oberflächlich angeeigneten Islam fortleben, ein Vorgang, der wohl nicht durch die Lautähnlichkeit von ʿAlî und ʿEljôn, auf die der Verf. S. 52 überflüssig Gewicht legt, gefördert wurde. Die heidnische Göttertrias (S. 64) wird auf ʿAlî, Muḥammed und Salmân, der in der schiʿitischen Ueberlieferung vom Anfang an eine hervorragende Stelle einnimmt, übertragen; ihre Theologen fassen diese neue Trias im mystischen Buchstabensymbol ʿAMS (Anfangsbuchstaben jener Namen) zusammen. ʿAlî, der „Herr der Bienen" (d. i. der Gestirne) „mit den kahlen Schläfen" ist der oberste Gott, dessen Manifestationen die beiden anderen Personen sind. Der Prophet des Islam, jenem untergeordnet, wird als „Name" (ism) oder „Schleier" (ḥiǵâb) des ʿAlî-Gottes, Salmân als seine „Pforte" (bâb) bezeichnet. Die erstere Bezeichnung Muhammeds hat der Verf. richtig zu semitischen Gottesnamen von der Art des phönikischen Śem-Baʿal gestellt (S. 60), wiewohl ein grosser Teil des Materials, das er zur Illustrierung der theologischen Bedeutung des „Namens" beibringt, nicht dazu gehört; ebenso hat er der „Pforte" (S. 62 Anm. 4) mit Unrecht die Analogie von Ausdrücken, wie „hohe Pforte" beigegeben. Bâb bedeutet

in diesem Zusammenhange die Pforte, durch die man zu dem maʿnâ, zur Gotteswesenheit eintreten kann (vgl. 162, 24). Bei den Śîʿiten ist ʿAlî das bâb; die Ṣûfîʿs bezeichnen sogar die heiligen Gottesmänner (al-aulijâ) als abwâb Allâh, d. h. Pforten Gottes (Al-Śaʿrânî, Lawâḳiḥ al-anwâr I, 157) und in diesem Sinne hat sich der Stifter des Bâbismus mit diesem Namen benannt. — Vgl. die Definition des nuṣairitischen Bâb-Begriffes bei Dimiśḳî, Cosmographie ed. Mehren 204, 11.

Wenn Muḥammed der „Schleier“ ist, so konnte man für „muḥammedanisch“ ein Synonym, das sich, freilich in schlechtem Deutsch, als „schleierlich“ übersetzen liesse, gebrauchen. Damit erklärt sich in zweien p. XVIII, 3 und Anm. das. angeführten nuṣairitischen Datierungen die Angabe: „im Jahre . . . der muḥammedanischen, schleierlichen Hiǵra.“ Das in den Handschriften ohne diakritische Punkte gegebene Wort, das der Verf. ǵanâbijja liest und in geradezu unmöglicher Weise als „souillée, impure“ erklärt, muss — wie jeder, der sich das Buchstabengerippe graphisch vergegenwärtigt, zugeben wird — gelesen werden: ḥiǵâbijja Synonym von muḥammadijja. Bei der Stellung, die Muḥammed, wohl dem ʿAlî untergeordnet, selbst in der esoterischen Lehre der Nuṣairier einnimmt, kann man ja unmöglich das Epitheton „unrein“ mit einer Person in Verbindung gebracht haben, die als „Name“ und „Schleier“ der Gottheit galt.

Eine andere Emanationsgruppe der Gottheit ʿAlî stellen die „fünf Erwählten“ dar (S. 68), eine in der gemeinschîʿitischen Anschauung (worüber Näheres in ZDMG 50, 120) wurzelnde Pentas („die Leute des Mantels“), mit welchen freilich die Pandsch pîr, die der Verf. als Analogie anführt, nichts zu thun haben.

Es kann nicht genau bestimmt werden, wann das nuṣairitische Heidentum diese śîʿitisch-islamische Metamorphose vollzog. Wie der Verf. (S. 26. 51) nachweist, ist das System am Anfang des 11. Jahrhunderts bereits vollständig entwickelt; er hält es nicht für ausgeschlossen (S. 54), dass dies schon gegen Ende des 10. Jahrhunderts der Fall gewesen sei und dass sogar Anhänger des Nuṣairiertums auf die fâṭimidische Hâkimvergötterung Einfluss geübt haben, obwohl es andererseits feststeht, dass sich die Imâmlehre der Nuṣairier im Widerspruche zu der Basis der fâṭimidischen Ansprüche befindet. Wie aus den religiösen Texten

ersichtlich ist (vgl. S. 165, 2), steht ihre Imâmtheorie auf dem Standpunkt der sog. „Zwölfer" (S. 44). Was sie mit den Ismâ'iliten verbindet, ist die excessive Verehrung 'Alîs und der mit ihm verbundenen Personen. Es möge in diesem Zusammenhange auf eine litterarische Erscheinung hingewiesen werden, welche den Gesichtspunkt beleuchten kann, unter dem man in fâṭimidischen Kreisen die Nuṣairier betrachtete. Von einem im fâṭimidischen Kairo lebenden Manne Namens Mukarram 'Ali b. al-Zabad sagt sein Zeitgenosse, der Dichter 'Umâra al-Jemenî (ed. H. Derenbourg, Paris 1897 p. 145, 1) „er gehörte zu den Uebertreibern (ġulât) in seinem Bekenntnisse (dem isma'ilitischen); in seiner Treue zu den Banî Ruzzîk (die Familie des fâṭimidischen Ministers) war er von nuṣairitischer Anhänglichkeit und Glaubensinnigkeit (nusairî al-madhab wal-'aḳîda)". Und 'Umâra selbst sagt in einem Gedichte an einen Mäcen (ibid. 286, 3 v. u.): „So hilf doch einem Mann, der dir wie ein Nuṣairier ist in dem Schi'itentum" (nuṣairijjaka fi-l-taśajju'). Diese Stellen stammen aus der Mitte des 12. Jahrhunderts.

Der Verf. setzt voraus, dass mit dem Vordringen der Bekenner des Ismâ'ilitentums nach Syrien die Nusairier sich dem Einfluss nicht entziehen konnten, den seine Propaganda in den benachbarten Gebieten übte und er weist auch auf die Zeugnisse dieses Einflusses hin; z. B. die Nâṭiḳ-Theorie; symbolische Deutung des muhammedanischen Ceremonialgesetzes (S. 93). Das im Anhange in Text und Uebersetzung mitgeteilte liturgische Buch ist voll von ismâ'ilitischen Elementen, die also in die offizielle Lehre der Nusairier eingedrungen waren. Andererseits lässt der Verf. auch die Modifikationen hervortreten, welche die von ismâ'ilitischer Seite infiltrierten Lehren bei den Nusairiern erfahren haben (S. 43 ff.).

Im allgemeinen geben sich die Nuṣairier als Anhänger des Islam. Ihre offiziellen Religionsfeste (von den volkstümlichen, in alten Landestraditionen wurzelnden muss man dabei absehen) knüpfen im grossen und ganzen an die gemeinislamischen an; natürlich steht das Gadîr-Fest als Erinnerungstag an die Einsetzung 'Alîs (bei ihnen im Sinne ihrer 'Alî-Auffassung modifiziert) obenan (S. 138). Wie sie es mit dem Koran halten, ist freilich nirgends ersichtlich; aber in ihren heiligen Schriften und theologischen Abhandlungen gefallen sie sich in reichlichen Citaten aus demselben; sie treiben mit einzelnen Koranversen

eine allegorisierende Exegese im Sinne ihrer spezifischen Dogmatik. Innerhalb des Islam fühlen sie sich als Schiʿiten; aber sie setzen sich als richtige Interpreten des Gedankens des Schiʿitentums der Kâffat al-Śîʿa al-muḳaṣṣira (S. 138 Anm. Zl. 6) „der (in ihrer ʿAlîverehrung) hinter dem rechten Mass zurückbleibenden allgemeinen Śîʿagemeinde" (nicht: tous les Chîʿites bornées) entgegen. Diese letztere betrachten sie, wie wir in unserer weiteren Bemerkung zu S. 139, 4 sehen werden, als Anhänger der Ẓâhirijja, der äusserlichen Religionsauffassung, die sie gar nicht als richtigen Monotheismus anerkennen. Trotz des krassen Heidentums, das unter der Hülle des Islam den Grundton ihres Systems bildet, stellen sie sich den übrigen Muḥammedanern als ahl al-tauḥîd, als „Bekenner der Gotteseinheit" gegenüber (S. 67); in dieser Benennung wollen sie vielleicht mit der konkurrierenden Sekte der Ismâʿiliten wetteifern, deren Bekenner sich auch mit Vorliebe al-muwaḥḥidûn (Unitarier) nannten (bei Guyard, Journ. asiat. 1877 I p. 387 Anm. 2; 474, 7).

Die Religion der Nuṣairier ist noch heute eines der lehrreichsten Beobachtungsobjekte für die in ʿalîdischem Gewande erhaltenen Residuen der alten Volksreligion in Syrien. Der Verf., der in diesem Buche so viel zum Verständnisse dieser religionsgeschichtlichen Erscheinung beiträgt, hätte uns bei dieser Gelegenheit auch über das Verhältnis der Nuṣairier zu den in Syrien verbreiteten Metâwile (Plur. von Metwâlî) aufklären sollen, ein Sektenname, der wohl am besten mit Rödiger (in seiner Bearbeitung von Wellsted's Reisen I 226 Anm. 174) aus mutaʾawwil („solche, die den Koran allegorisch auslegen") zu erklären ist. In der That finden wir bei Murâdî (Silk al-durar I 54, 17): „wamaśâjich al-mutaʾawwila wal-ṣafadijja ahl al-bidaʿ wal-rafḍ", „die Aeltesten der Mutaʾawwila und der Ṣafadijja, Leute der Ketzerei und Abtrünnigkeit". Mit Ṣafadijja scheinen wohl Drusen gemeint zu sein.

Mit rühmlichem Fleisse hat sich der Verf. bestrebt, in die die Grenzgebiete seines Themas betreffende wissenschaftliche Litteratur einzudringen, wovon die Anmerkungen seines Buches vielfach Zeugnis ablegen. In diesem Falle darf es noch besonders hervorgehoben werden, dass ihm auch die deutsche Litteratur seiner Gebiete geläufig ist. Der dem Werke vorangesandte bibliographische Nachweis (XIII bis XXXV) zeigt die Umsicht,

mit der DUSSAUD die in Betracht kommende Litteratur der ersten Quellen sich zu eigen gemacht hat. In ausgiebiger Weise bietet er uns Textmitteilungen aus wichtigen Werken dieses Schrifttums nach Pariser und Berliner Handschriften. Eine seiner Hauptquellen ist die erste authentische Darstellung des Nuṣairiglaubens durch den abtrünnigen Nuṣairier Sulejmân Efendi al-Adanî, dessen seiner Zeit gerechtes Aufsehen erregendes Buch (Bâkûra) 1863 in Beirut im Druck erschienen ist. Die Seltenheit dieser Druckschrift kann es rechtfertigen, dass DUSSAUD die aus derselben benutzten Stellen im Original abdrucken liess und im Anhange, aus demselben Werke des Sulejmân, den Text einer der bedeutendsten der symbolischen Schriften der Nusairier (Kitâb al-maǵmûʿ, in 16 Suren) im arabischen Originaltext wiedergiebt und mit französischer Uebersetzung begleitet (S. 161—198). In diesem Maǵmûʿ sind die theologischen Anschauungen des Nusairiertums am treuesten ausgeprägt.

Die philologische Seite der Arbeit DUSSAUD's giebt Veranlassung zu manchen Bedenken, wenn auch die Versehen, an denen die Uebersetzung der Texte leidet, nicht immer von der schweren Art sind, wie S. 147, 14: „En cette nuit le Messie naquit de la femme de Lazare"; dem entspricht im arabischen Original: . . . min al-sajjidat al-ʿadrâ (für al-ʿaḏrâʾ), d. h. „von der heiligen Jungfrau". Glücklicherweise haben die Uebersetzungsfehler keinen Einfluss auf wesentliche Punkte der systematischen Darlegungen geübt.

Bei der Wichtigkeit, die diese Texte für den vom Verf. behandelten Gegenstand besitzen, erlaube ich mir, meine Bemerkungen zu den Uebersetzungen hier folgen zu lassen:

S. 63, 3 v. u.; muttaṣil gair munfaṣil ist nicht: „uni (à Dieu) sans être confondu (avec lui)", sondern: „vereinigt, nicht getrennt." —

S. 70: penult „Ali n'a pas été créé au-dessus de nous". Der Text will: „er hat keine edlere Creatur erschaffen als uns." —

S. 71, 5: „subjuguer", richtig „ihn sehen" (jaraunahu). —

S. 72, 11: „O maître, ici nous prions", richtig: „O, Herr! lass' uns hier" (daʿnâ hunâ); der Verf. scheint daʿnâ mit daʿaunâ verwechselt zu haben. —

S. 73, 11 wird als Gegensatz gegen die Lehre der Nuṣairier in Betreff der Frauenseelen, die Meinung ihrer Gegner an-

geführt, dass auch die Seelen der Frauen unsterblich sind, „dass sie Lohn und Strafe erhalten“: wa’annahâ tuṯâb (so zu korrigieren für das Unding im Text) watuʿâḳab. Dussaud übersetzt schlecht: „Celles-ci sont mises à part et privées (des actes religieux).“ —

S. 91, 17: Während des Gebetes ist es nicht erlaubt „de sortir ou de remuer“. Dieses „sortir“ beruht auf Missverständniss des Originals in Bâkûra S. 43, 2; dort ist wa-lâ ḥarǵ walâ marǵ gedruckt; dies ḥarǵ hat der Verf. aus charaǵa erklärt; es ist aber Schreibfehler für harǵ = Lärm, Tumult. — ib. S. 23: „Qu’est-ce qui convient au messager sinon l’attention vigilante“ (al-balâǵ al-mubîn); die von uns gesperrten Worte müssen übersetzt werden: „als (die ihm aufgetragene Botschaft) in deutlicher Weise zu überbringen.“ —

S. 100, Anm. 1 Z. 3 des Textes; die durch den Verf. vorgenommene Textemendation ist unnötig, l. an (nicht ʿan) taḥvijahu ṣûratun, „dass ihn eine Gestalt umfasse“, nicht: „l’union avec une forme.“ —

S. 101, Anm. 2: Aus diesem Text hat der Verf. manches herausgelesen, was eine richtige Exegese darin nicht finden kann. Vor allem ist es falsch, wenn er eine Sektenbenennung „secte de l’intérieur“ darin erwähnt findet. Was er: „A cause de cette théorie, tu es entré dans cette secte de l’intérieur“ übersetzt, bedeutet richtig: „Wegen dieses traditionellen Spruches (chabar) ist in diese Partei das Eindringende (Falsches) eingedrungen.“ dachalat (nicht: dachalta), ʿalâ hâḏihi-l-firḳati-l-dâchilatu (Subjekt, nicht Attribut), vgl. 100, 3 v. u.: dachala ʿaleika al-dâchil. — Ferner ist al-ṣûra al-marijja nicht: „la forme humaine“, sondern „die sichtbare (Part. pass. von ra’â) Gestalt“; vgl. denselben Ausdruck in derselben Ideengruppe, bei Dimiśḳî l. c. S. 204, 6. — Derselbe Interpretationsfehler begegnet später wiederholt: S. 102, 13: „dans la forme humaine douée de parole“, richtig: „in sichtbarer, neuhervorgebrachter Gestalt“ (mar’ijja muḥdaṯa); S. 175, 24; 176, 21. —

S. 102, 11: „par assimilation et union“, richtig „indem er ihm (Gott) eine Form und Gestalt zueignet“, tamṯîlan wataśkîlan. —

S. 103, 1: Kadar ist hier nicht „poussière“, sondern Trübung (Gegens. zu ṣafâ’ im selben Text). —

S. 107, 4 v. u.: in der Beschreibung der Initiationszeremonien wird dem Neophyten zur Pflicht gemacht „de poser sur sa

tête la babouche de son sayyid et de la placer parmi les babouches des assistants au-dessus de celle de l'Imam." Wie der in der Anmerkung abgedruckte arabische Text vor uns liegt, bedeutet das den gesperrten Worten entsprechende Original: „und von den Schuhen der versammelten Leute thut er dasselbe vorzugsweise mit denen des Imam"; d. h. auch diese muss er als Zeichen der Demütigung auf dem Haupte tragen. —

S. 108, 2: Der Neophyt trägt der Versammlung folgende Bitte vor: „Je vous implore de demander à mon Cheikh et sayyid un tel, le pieux (il ne le nomme par son anagramme) de m'accueillir etc." Im Text ist für „N. N." die arabische Formel „Fulân al-dîn", d. h. N. al-dîn (Śems al-d. Nûr al-d. u. a. m.) gesetzt (also nicht: „un tel, le pieux"), mit der Bemerkung, dass in dieser Aufforderung nicht der Name des Betreffenden, sondern sein Epithet (laḳab, so heissen diese mit dîn zusammengesetzten Ehrennamen) benützt werde. Den in der französischen Uebersetzung in Parenthese gesetzten Worten entspricht im Text: wa lâ jusammîhî — (er nennt ihn nicht mit dem ism) [illâ] bilaḳabihi (fehlerhaft: biḳalbihi). — Das in der nähstfolgenden Zeile vom Verf. korrigierte Wort würde ich in wal-ṯanawijja: „Dualisten" emendieren. —

S. 109, 14: „Ensuite l'imam fixe le prix de l'initiation." Ich lese im Text: ja'mur biḳajjimihi (nicht bi-ḳîmatin): „er giebt seinem Zeremonienmeister den Befehl." Es wäre doch zu sonderbar, wenn der Imam dem Neophyten stante sessione die Expensnote überreichen sollte. —

S. 110, 18: „qu'il accepte le pacte qu'on lui offre", richtig: „er küsst ihn zwischen den Augen (fajuḳabbil mâ beina ʿaineihi). —

S. 111, 17: „tu t'es rejoui" (hani'ta); dies muss precativ übersetzt werden: mögest du u. s. w. —

S. 112, 5: Si le naqib ne faisait pas cette mention, il ne pourrait continuer l'initiation". Gerade das Gegenteil: „so ist kein Zwang in der Religion" (eine koranische Phrase Su. 2, 257), d. h. so wird diese Unterlassung nicht als aufhebendes Hindernis betrachtet. —

S. 139, 4: „On rapporte à ce jour l'apparition des Chiʿites"; richtig: die gewöhnlichen Schiʿiten tradieren mit Bezug auf diesen Tag, dass er ein edler Tag sei u. s. w. Die Antithese folgt Z. 6 der Anm., wie die ahl-al-tauḥîd die

Bedeutung des Tages auffassen. Die Lesart der Handschriften rawat ist gut und es lag kein Grund zur Korrektur vor; wakad rawat fîhi zâhirijjat al-Sî'a. Die Nuṣairier nennen die gewöhnlichen Sî'iten Zâhirijja, weil sie sich nicht zur Allegorese der Ismâ'iliten bekennen (s. oben). —

S. 141, 1: „leva“, richtig levra. —

S. 147, 1: „et qu'il vaincra complètement vos ennemis.“ Im Text ist wa-nâṣira zweites Objekt zu kasara: „er vernichtete den Helfer eueres Feindes.“ —

S. 162, 15: „ô toi qui cause les maladies“; mu'allil al-'ilal des Orig. = der die Ursachen verursacht, d. h. Urgrund aller Dinge. —

ib. 24: „la porte conduit l'un à l'autre et fait entrer l'un vers l'autre“ minhu ileihi bedeutet „von ihm zu ihm“. Vgl. ZDMG. 48 S. 425. —

S. 163, 15: „afin que son lieu soit le lieu de la pureté“, richtig parce que . . . est . . .“. —

S. 165, 2: „par leur foi en toi“ bi-ḥakkihim 'indaka „bei dem Rechte, das sie bei dir geniessen“. —

S. 167, 22: „mystère de nos frères les plus illustres“; al-ǵillîjîn sind nicht „die Berühmtesten“, sondern „die sich zu al-ǵillî“, — einem der Begründer der nusairitischen Lehren (vgl. S. 175 penult. Bâkûra S. 17, 5 v. u. Muḥammed b. 'Alî al-ǵillî) — Bekennenden“. — In derselben Zeile ist auch die Bedeutung von aina mâ kâna (wo immer) verkannt, wenn es als Fragesatz (où n'y en a-t-il) erklärt wird. —

S. 169, 11: „croyants“; mu'ammanîn: „in Sicherheit gestellt“. — In der folgenden Zeile ist die Konstruktion nach dem Original so zu berichtigen: „et victorieux contre nos ennemis“, ebenso auch Z. 14.

S. 171, 5—6; „je t'honore . . . pour la miséricorde qui est en toi“, richtig „du bist erhaben (ǵalilta) über die Schwächen ('an al-'aǵazât), als dass sie dich befallen könnten.“ —

ib. 13 „absent“, richtig „mystère“ (ǵaib).

S. 173, 11: „le signe, par lequel tu m'es designé“, iśâratî ileika „womit ich auf dich hindeute“. —

S. 175, 1: „maintien de la justice“ entspricht nicht dem ḳâ'iman bil-ḳisṭ des Originals. Es gehört übrigens nach dem Worte „science“. —

ib. 6: „Par“ zu streichen. —

ib. 27: „mesuré“ ungenau für juḥâṭu „umfasst“. —

S. 177, 3: „pour“ l'antiquité de sa divinité.“ Kibrijâ ist „Erhabenheit“. —

ibid. Zeile 4: ich glaube nicht, dass unter al-umûr al-ṣiʿâb „questions difficiles“ zu verstehen seien; im allgemeinen: schwere Dinge.

Noch einige kleine Bemerkungen. Zu S. 9 Anm. Zu den unter den christlichen Eingeborenen in Syrien vorkommenden fränkischen Familiennamen wird auch der Name Bertrand (Beirut, Damaskus) hinzuzufügen sein. — S. 57 Anm. 1. Die Ḥanbaliten kennzeichnet, wie erst unlängst (ZDMG 53 S. 646 Anm. 2) gezeigt wurde, keinesfalls „la haine fanatique contre ʿAli“. Dem Stifter dieses madhab wird ja geradezu besondere Verehrung für ʿAlî zugeschrieben. — S. 67, 5. Ueber das ǵafr vgl. ZDMG. 41 S. 123. — An unverbesserten Druckfehlern habe ich bemerkt: S. 10 und 11 passim Yâzid für Yazîd. — S. 107, 8. 10: mîn l. mîm. — S. 115 passim: manâdî l. munâdî. — S. 143 Anm. 1: 52 l. 543.

Diese auf kleine Einzelheiten sich erstreckenden Bemerkungen können Dussaud zeigen, welches Interesse Fachgenossen, denen die Erforschung des Islam am Herzen liegt, Untersuchungen, wie sie dies Buch bietet, entgegenbringen.

Budapest, Oktober 1900. I. Goldziher.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Vierteljahrsschrift. Herausgegeben von Ed. Hoffmann-Krayer. I. Jahrg. Zürich, 1897. V u. 329 S. gr. 8°. Fr. 8.—; f. Mitglieder Fr. 4.—.

Die im Sommer 1896 begründete Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, deren Organ die oben genannte Zeitschrift ist, ist erfreulicherweise längst nicht mehr die jüngste unter den im letzten Lustrum so zahlreich entstandenen volkskundlichen Vereinen. Wenn auch die Anzeige dieses Bandes etwas verspätet erscheint, wird ein kurzes Wort über Art und Inhalt der Zeitschrift doch vielleicht noch manchen Lesern willkommen sein. Gerade die schweizerische Volkskunde bietet dem Forscher ein ganz besonderes Interesse, einmal wegen des ursprünglichen und altertümlichen Zuges, der in allen deutschen Ueberlieferungen des Landes, wie in Sprache, Sitten und Bräuchen

seiner Einwohner noch zu erkennen ist, und anderseits wegen der innigen Gemeinschaftlichkeit, in der deutsches und welsches Gut sich dort vereint findet. Die Zeitschrift ist in erster Linie, wie natürlich, dazu bestimmt, für alles, was irgendwie volkskundlichen Wert hat — und das ist eben jede Aeusserung und Regung des Volkslebens — eine Sammelstätte zu sein, und so bietet denn dieser erste Band nach einem ausführlichen Programm, dessen klare Deutlichkeit eine treffliche Belehrung und zugleich Anleitung zum Sammeln für die Leser sein dürfte, eine reiche Fülle von allerlei Aufzeichnungen, unter denen besonders Sitten, Bräuche und Feste, Volksglaube und Sagendichtung reichlich vertreten sind; auch die Angaben über die Wohnungs- und Siedelungsverhältnisse wie über die Haustypen der Schweiz sind zahlreich und dankenswert. Ausser diesen einzelnen Mitteilungen, die hier nicht alle angeführt werden können, ist aber auch an grösseren wissenschaftlichen Verarbeitungen bestimmter Stoffgebiete und an landschaftlich geordneten Zusammenstellungen kein Mangel. Hier ist besonders des Herausgebers eingehende Arbeit über „die Fastnachtsgebräuche in der Schweiz", die gründliche Untersuchung über die „Légende de la Reine Berthe" von Muret und Anna Ithens systematische Zusammenstellung des „Volkstümlichen aus dem Kanton Zug" zu erwähnen. Mehrere wohlgelungene Abbildungen und drei sorgfältige, genaue Register erhöhen noch den Wert des schönen Bandes. Wir schliessen mit dem Wunsche, dass sich das Archiv auch in Zukunft auf gleicher Höhe halten und recht weite Verbreitung finden möge, damit es auch seinerseits eifrig und erfolgreich unserer jungen Wissenschaft dienen und seinen Lesern ebensoviel Belehrung als weitere Anregung gewähren kann.

Breslau. H. Jantzen.

I. Abhandlungen.

Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung.

Von

Professor **Hardy** in Würzburg.

(Fortsetzung.)

Zweites Kapitel.

Die Entdeckung und Durchforschung der Religionsurkunden[1].

§§ 10—11. **China.** Wir beginnen mit China, weil, abgesehen von der Bibel und dem Korân, am frühesten von dort-

[1] Religionen mit oder ohne Litteratur bilden zwar keinen Gegensatz, aber den Unterschied, der gleichwohl besteht, ausser Acht zu lassen, geht nicht an. Derselbe muss zugleich wieder daraufhin angesehen werden, ob die religiöse Litteratur, um die es sich im Einzelfalle handelt, von privater oder öffentlicher Geltung ist, m. a. W. ob wir es bei ihr mit sogen. kanonischen Schriften und gleichwertigen Urkunden zu thun haben oder nicht, wobei ferner diese Schriften noch, wie im Brahmanismus und Christentum, mit dem Anspruch auftreten können, Gottes Wort und exspiriert oder inspiriert zu sein. Für die Litteraturverhältnisse selbst, wenn wir beispielsweise die litterarische Thätigkeit einer bestimmten Zeitperiode zu untersuchen haben, ist es freilich vollkommen gleichgültig, welches Ansehen bei den Mitgliedern einer Religionsgemeinde dieser oder jener Text genoss. Nicht so jedoch, wenn wir wissen wollen, in welchen Bahnen sich das Religionsleben da und dort bewegte. Denn in diesem Falle wird offenbar das Vorhandensein oder Fehlen von kanonischen Schriften sich deutlich bemerkbar machen. Die Bedingungen, unter denen

her Schriften, aus denen wir Authentisches über die Lehren und Grundsätze der offiziellen Religionen jenes Landes erfahren, nach Europa gekommen sind, und sind darum genötigt, die Zeitgrenze etwas weiter rückwärts zu verlegen. Aeusserlich hängt die Pflege sinologischer Studien mit der Missionsthätigkeit zusammen, welche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts einen mächtigen Aufschwung nahm. Dementsprechend unterscheiden wir zwei Epochen. In der ersten[1] eröffnete den Reigen Ign. de Costa mit einer 1662 erschienenen Ausgabe und (lateinischen) Uebersetzung des Tâ-hsio (‚Grosse Lehre'), eines der vier Shû (‚Schriften'), die Quintessenz des Confucianismus enthaltend. Die 1669 zu Goa (Indien) gedruckte Sinarum scientia politico-moralis brachte Text und Uebersetzung des Chung-yung (‚Lehre von der Mitte'), als dessen Verfasser ein Enkel des Confucius (Kong-ʒze) genannt wird, sowie des Lun-yü, einer Sammlung von Gesprächen zwischen Confucius und seinen Schülern. Bekannter jedoch ist die 1687 zu Paris u. d. T. Confucius Sinarum philosophus s. scientia Sinensis erschienene Uebersetzung derselben Werke. Abermals in Uebersetzung sind die drei genannten Schriften und dazu die Werke des Mencius, ferner der Hsiâo-king und der (jüngere) Siâo-hsio durch die Sinensis imperii libri classici sex zuerst 1711 lateinisch und 1784—1786 auch französisch herausgegeben

es zu solchen Schriften kommen kann, verwirklichen sich nicht überall vollkommen, so dass wir nicht immer die Grenzlinie zu ziehen vermögen, die sie von Schriften mehr beschränkter Geltung trennt. Es soll daher die strenge Abwägung nach einem hier so wie so nicht zu rechtfertigenden Maasse beiseite gelassen und nur auf den Punkt geachtet werden, der uns überhaupt Anlass giebt, die Religionsdenkmäler zu berücksichtigen, und dieser betrifft einzig und allein die Erschliessung neuer Quellen.

[1] Vgl. hierzu J. Dahlmann, Die Sprachkunde und die Missionen 1891, S. 23 ff. Einen chinesischen Bericht (Ming-shi, c. 326) über die Thätigkeit der Jesuitenmissionäre des 16. und 17. Jahrhunderts in China, der aber zur Aufhellung des vorliegenden Gegenstandes nichts beiträgt, hat E. Brettschneider (Mediaeval Researches 1888. vol. II S. 824 ff.) in Uebersetzung mitgeteilt.

worden. Letztere Uebersetzung ist eine Arbeit von Fr. Noël, während die zuvor genannte auf dem Titelblatt die Namen Intorcetta, Herdtrich, Rougemont und Couplet trägt. Eine aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts stammende Uebersetzung des Yî-king durch J. B. Regis ist erst 1834 durch Jules Mohl der Oeffentlichkeit übergeben worden. Dasselbe Schicksal hatte eine von A. Lacharme verfertigte (lateinische) Uebersetzung des Shih-king[1]. Auch sie wurde, obschon sie ungefähr gleichzeitig mit der eben erwähnten und der durch A. Gaubil besorgten Uebersetzung des Shû-king entstanden war, erst 1830 durch J. Mohl herausgegeben. Mit J. M. Amyot's Vita Confucii, die 1784 im Manuskripte nach Paris kam, wo sie im 12. Band der Mémoires concernant l'histoire etc. erschien, fand die erste Epoche sinologischer Studien ihren Abschluss[2]. Bedenkt man, dass diese Sinologen,

---

[1] Auf ihr beruht Fr. Rückert's metrische Uebers. (1837). Später hat nochmals V. v. Strauss-Torney versucht, die metrische Gestalt des Originals in der Uebers. festzuhalten (1880).

[2] Zusammenfassend, aber die Religion nur nebenbei berührend, ist die von J. B. du Halde in 4 Bänden herausgegebene Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise (Paris 1735, deutsch Rostock 1747—56). Es kommen weiter in Betracht die Lettres édifiantes (Paris 1740 ff.), desgleichen die Mémoires concernant l'histoire, les sciences et les arts, les moeurs, les usages des Chinois, par les missionnaires de Pékin (Paris 1776—91, 14 vols.), die u. a. eine Uebersetzung des Hsiâo-king, von P. Cibot besorgt, und die im Texte erwähnte Lebensbeschreibung des Confucius brachten, und die von J. de Maillac unter Benutzung der Annalen Chinas im Mandshu-Dialekte bearbeitete Histoire générale de la Chine (1777—85, 13 vols.). In das an letzter Stelle genannte Werk ist auch der Shû-king fast vollständig aufgenommen, das älteste der klassischen Bücher der Chinesen. Sowohl diese Uebersetzung, als die desselben Buches durch Gaubil, welche der Pariser Akademiker Deguignes 1770 herausgab, und jene des Shih-king durch Lacharme stammen aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Hinzuweisen ist ausserdem auf B. d'Herbelot's Bibliothèque orientale, namentlich auf die neue, von Schultens besorgte Ausgabe, die auch die Histoire de la Tartarie von Cl. Visdelou enthält (La Haye 1777—79, 4 vols.). Die nicht wenigen lexikalischen und grammatischen Arbeiten müssen hier unerwähnt bleiben.

sämmtlich Jesuitenmissionare, sich nicht bloss ihren Weg selbst bahnen, sondern auch die Werkzeuge dafür schaffen mussten, so wird man nicht den heute geltenden Massstab an ihre Leistungen anlegen[1]. Eine gewisse Selbsttäuschung lag allerdings darin, sich gerade das Dunkelste auszuwählen, als ob, wenn dieses aufgehellt wäre, mit einem Male alles im Lichte schwimmen würde. Dazu kam, dass man in der Vorstellung befangen war, es müssten biblische Lehren oder am Ende gar kirchliche Dogmen in diesen Schriften zu entdecken sein.

§ 11. Die zweite Epoche, von der ersten durch ein Intervall von mehreren Jahrzehnten geschieden, steht nicht wie diese unter dem beherrschenden Einfluss von Männern, denen die Pflege der Sinologie unbeschadet aller Verdienste um sie doch nur Mittel zum Zweck gewesen. Sie ist, wie dies schon nach aussen durch die Errichtung von Lehrstühlen für chinesische Sprache und Litteratur hervortritt[2], auch selbst, wo Missionare sich an den Arbeiten beteiligen, gelehrtem Betriebe zu reinen Erkenntniszwecken erbötig. Namentlich darf dies seit Stanislas Julien's Arbeiten mit vollem Rechte aufrecht gehalten werden. Seine Uebersetzung von Lao-ʒze's Tâo-teh-king (s. u.), welcher eine solche von Mencius[3] (Meng-ʒze) vorangegangen war (1824), erschien 1842 u. d. T. Le Livre

---

[1] Die geringsten Mängel zeigt Gaubil's Uebersetzung des Shû-king. Noël's Uebersetzung des Hsiâo-king ist gleich der seiner Vorgänger mehr eine Periphrase und durch die Aufnahme vieler Glossen wenig zuverlässig. Die Uebersetzung des Yî-king, den man (was übrigens noch de Harlez und de Lacouperie anderthalb Jahrhunderte später thun) für das älteste Werk der Chinesen hielt, durch Regis war entschieden verfrüht.

[2] Der erste Lehrstuhl für chinesische Sprache und Litteratur ward zu Paris errichtet. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus zierten ihn Abel Remusat (1788—1832) und St. Julien (1799—1873). Ein chinesisches Kollegium war schon 1732 zu Neapel gegründet und von Papst Clemens XIV. bestätigt worden.

[3] Eine deutsche Uebersetzung besitzen wir vom Missionar E. Faber (1877; auch englisch u. [illegible] of Mencius).

de la Voie et de la Vertu[1]. Enger jedoch ist St. Julien's Name mit der Litteratur des chinesischen Buddhismus verflochten. Nach dem Beispiel der ersten Arbeiter auf dem Felde der Sinologie hat dagegen James Legge, der von 1839 bis 1875 als (anglikanischer) Missionar in China lebte, die den Grundstock der confucianistischen Litteratur bildenden fünf King (Shû, Shih, Yî, Lî-chî und Chhun-Chhiu) und vier Shû (Lun-yü, Tâ-hsio, Chung-yung und die Werke des Mencius) teilweise von neuem und teilweise zum erstenmale uns zugänglich gemacht. Von seiner auf 7 Bände berechneten Ausgabe (The Chinese Classics) erschienen 5 in den Jahren 1861 bis 1872 in Hongkong. Eine zweite durchgesehene Ausgabe hat 1893 in London zu erscheinen begonnen. Unabhängig hiervon sind die in mehreren Bänden der S.B.E. aufgenommenen Uebersetzungen desselben Gelehrten (die Bände III, XVI, XXVII, XXVIII). Der Cursus Litteraturae Sinicae[2] des Jesuiten Angelo Zottoli verfolgt mehr praktische Zwecke. Beiden zur Seite stehen die Arbeiten von C. de Harlez: sein im J. A. (1887) gemachter Versuch, den ursprünglichen Text des Yî-king wieder herzustellen und die sich daran anschliessende Uebersetzung[3] (1889), sowie eine solche des Î-li

---

[1] Bald darauf (1851) erschien J. B. Biot's Uebersetzung des Châu-lî (Le Tcheou li ou rites des Tcheou, 2 vols.).

[2] 5 Bände, Shanghai 1879—82. Der 3. Bd. bringt einzelne Bücher des Lî-chî in Uebersetzung, und dem gleichen Werke hat ein anderer Italiener, C. Puini, einige wertvolle Arbeiten gewidmet (1883 und 1886). Von neuem hat Couvreur den Text und eine (französisch-lateinische) Uebersetzung 1899 in 2 Bden. herausgegeben. — Eine Uebersicht über die auf China bezüglichen Arbeiten von 1878—85 giebt H. Cordier in seiner Bibliotheca Sinica (2 vols.) und über die von 1886—91 in seiner Summary of Research in Sinology (eine der Abhandlungen des seperatistischen Orientalistenkongresses von 1891).

[3] Der erste Teil einer andern französischen Uebersetzung (von P. L. F. Philastre) war bereits 1885 als 8. Bd. der A.M.G. erschienen, ihr zweiter Teil erschien 1893 als 23. Bd. Desgleichen hat sich T. de Lacouperie mit dem Yî-king beschäftigt (s. The oldest Book of the Chinese: The Yih-king and its authors. vol. I: History and method, 1893).

(1890); während die übrigen zahlreichen Uebersetzungen von DE HARLEZ sich auf religiöse Quellen sekundärer Art beziehen[1]. Für das zweite auf chinesischem Boden erwachsene Religionswesen, den Tâoismus, musste die quellenmässige Erforschung ohne Vorgänger beginnen. ST. JULIEN, dem wir den vollständigen Text des Tâo-teh-king nebst Uebersetzung verdanken, ging hier allen voran, denn was G. PAUTHIER vorher geleistet hatte, war vollkommen ungenügend. Um hier nur auf die letzten Uebersetzungen hinzuweisen, so entsprechen J. LEGGE's Texts of Tâoism (S.B.E. vols. XXXIX u. XL 1891) und C. DE HARLEZ' Textes Tâoistes (A.M.G. t. XX 1891) einander. Den Schlüssel zum philologischen Verständnis der chinesischen Litteratur des Buddhismus, der dritten offiziellen Religion Chinas, die aus Indien schon in vorchristlicher Zeit dort eingeführt worden war, hat ST. JULIEN entdeckt und in seiner Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois (1861) dargelegt. Angewendet hat ihn der Entdecker zuerst in seiner Uebersetzung[2] der für die Kenntnis der indischen Sektengeschichte wichtigen Reisen des Hiuen-tsiang (s. S. 59). Ueber den Umfang dieser Litteratur sind wir jetzt ziemlich genau unterrichtet durch S. BEAL's Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese (1870) und besonders durch BUNYIU NANJIO's Catalogue of the Chinese translations of the Buddhist Tripitaka (1883). Verhältnismässig wenig davon aber ist übersetzt[3].

[1] So die 1889 erschienene Uebersetzung des Kia-lî, einer Schrift über die häuslichen Gebräuche der Chinesen, und jene des Siâo-hsio (s. S. 97) und des Ssi-ming, zweier Handbücher der Moral, die DE HARLEZ 1886 (A.M.G. t. XV), bezw. 1891 herausgab, ferner der 1893 in Uebersetzung gegebene Shen-sien-shû, ‚das Buch der Geister und Unsterblichen', eine Schrift mythologischen Inhalts u. a. m.

[2] Sie erschien 1853—57 in 2 Bden.; der erste Band enthält das Leben Hiuen-tsiang's und die Geschichte seiner Reisen in Indien, der zweite Hiuen-tsiang's Bericht über die westlichen Länder (von China aus betrachtet).

[3] D. h. ausser dem Leben und den Reiseberichten Hiuen-tsiang's

§§ 12—13. **Iran.** Während die Gelehrten und Gebildeten in Europa längst in der Lage waren, das eine oder andere Werk aus dem religiösen Litteraturkreise Chinas zu lesen, erging man sich noch in den unbestimmtesten Vermutungen über die Religion der übrigen orientalischen Völker. Zunächst folgen in der Entdeckungsgeschichte die Perser. Die Kunde vom Vorhandensein ihrer religiösen Texte scheint sehr frühe ins Abendland gedrungen zu sein[1]. Hermippos (c. 200 v. Chr.) soll nach dem Zeugnis des älteren Plinius[2] die Schriften des Zoroaster gekannt haben. Unter dem Titel Λόγια τοῦ Ζωροάστρου sind dagegen im 2. Jahrhundert n. Chr.[3] apokryphe

durch St. Julien (s. o.) und S. Beal (der Reisebericht allein u. d. T. Buddhist Records of the Western World, 1884) nur noch die Reisen des Fah-hien (s. S. 59) durch A. Rémusat (1836) und J. Legge (1886), die des J-tsing (s. S. 59) durch J. Takakusu (1896) und die seiner Vorgänger, von J-tsing selbst beschrieben, durch E. Chavannes (1894), ferner zwei Buddhalegenden, der Fo-pen-hing-tsih-king (1875) und der Fo-sho-hing-tsan-king (S.B.E. vol. XIX, 1883), beide durch S. Beal, dazu ein paar kleinere, aber in China und Japan heute noch angesehene Texte (A.M.G. t. II, 1881, S. 39ff.; Anecd. Oxon. Ar. Ser. vol. I, p. II, 1883, S. 79ff.). Einzelne Abschnitte chinesischer Uebersetzungen von Sanskritwerken hat S. Beal in seiner Catena (S. 378ff.) übersetzt. — Merkwürdig ist, dass die ältesten bis jetzt entdeckten Sanskrithandschriften gerade auf chinesischem (centralasiatischem) Gebiet gefunden worden sind. Es sind dies die sog. Bower- und Weberhandschriften (s. R. Hoernle, The Weber MSS.: J.A.S.B. 1893, S. 1ff.; The Bower Manuscript, 1897) in Kaschgar entdeckt (1890), aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. und die Petroffskihandschriften, in Turkestan (Khotan) entdeckt (1893), aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. (s. E. Senart, Le Manuscript Kharosthī du Dhammapada: J.A. 1898, S. 193ff.).

[1] Zum Folgenden ist die überaus gewissenhafte Zusammenstellung und Ordnung aller auf Zoroaster bezüglichen Zeugnisse bei klassischen Schriftstellern in W. Jackson's Zoroaster, 1899, S. 226ff., 259ff. zu vergleichen.

[2] Hist. Nat. XXX, 2, 1. — Diogenes von Laerte (Prooem. 8) zufolge soll sich schon vor Hermippos Aristoteles (oder Antisthenes?) mit der Religion der 'Magier' befasst haben.

[3] Man erinnere sich aber, dass noch um die Wende des 1. Jahrhunderts n. Chr. Plutarch die zoroastrische Lehre vom dualistischen Weltprinzip in seiner Schrift de Iside et Osiride c. 46 zusammengefasst

Schriften in Umlauf gesetzt worden, und im Mittelalter war Zoroaster ein Zauberer und Geheimkünstler, ähnlich wie Vergil. Auch die nicht unbedeutenden Kenntnisse, welche die griechisch-römische Welt von der Religion der Perser besessen hatte, waren allmählich in Vergessenheit geraten. Erst im Zeitalter der Renaissance lebten sie wieder auf durch Barnabé Brisson's verdienstvolle Sammlung der die Religion der Perser betreffenden Stellen bei den Autoren des klassischen Altertums[1]. Aus dem Jahre 1630 besitzen wir eine quellenmässige Beschreibung der Glaubens- und Kultusformen der damaligen Pârsis, die den Engländer Henry Lord zum Verfasser hat[2]. Im Jahre 1674 (u. 1687) bereiste der Franzose J. Chardin Persien und brachte die erste vollständige Abschrift einer Inschrift in Keilzeichen nach Europa[3]. Ein Landsmann des letzteren, der Kapuziner Gabriel du Chinon, welcher 1640 nach Persien kam und 40 Jahre in Ispahin wirkte, hatte sich bereits durch den Augenschein davon überzeugt, dass die heiligen Bücher der Pârsis in eigenartigen Schriftzeichen ge-

hat, deren Wert für uns kein geringer ist, zumal wir in ihr wahrscheinlich eine Wiedergabe des betreffenden Abschnittes aus dem 8. Buche der Φιλιππικά des Theopompos (4. Jahrhundert v. Chr.) vor uns haben.

[1] Im 2. Buch seiner Schrift de regio Persarum principatu libri tres (Paris 1590).

[2] The Religion of the Parsees, as it was compiled from a book of theirs, contayning the forme of their worshippe, written in Persian characters, and by them called Zundavastaw.

[3] Vgl. Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient, 2 vols. Amst. 1735. — Vor Jahren hat Fr. Windischmann (Zoroastr. Studien, herausg. von Fr. Spiegel 1863, S. 293) den Ausspruch gethan, dass die Griechen im 3. Jahrhundert v. Chr. schon die zoroastrischen Urtexte gekannt haben. An sicheren Spuren jedoch scheint es zu fehlen. Eine solche ist jedenfalls nicht das uns durch den Grammatiker Athenaeus (XIII, c. 35) überlieferte Bruchstück (die Geschichte von Hystaspes und seinem Bruder Zariadres) des am Hofe Alexanders d. Gr. lebenden Chares von Mitylene, und ebensowenig sind es die nach E. Kuhn's Vermutung (s. Festgruss an Roth 1893, S. 218) in ziemlich frühe Zeit zurückgehenden ‚Weissagungen des Hystaspes' über den Messias (? Anklänge an die Weissagungen vom Saošyās).

schrieben waren, auch war es demselben nicht entgangen, dass ohne Kommentar der Sinn der heiligen Texteswörte den Pârsis selbst nicht mehr zum Verständnis kam [1]. Auf Grund einiger, übrigens ganz junger Texte, die er sich aus Persien verschafft hatte, machte sich dann der Oxforder Professor THOMAS HYDE daran, „genuinis ipsis veterum Persarum monumentis" die Geschichte der alten persischen Religion zu schreiben. Seine Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia erschien 1700 zu Oxford [2], ein Werk, das trotz vieler Mängel und Verkehrtheiten schon aus dem Grunde einen erheblichen Fortschritt bezeichnete, weil es die Aufmerksamkeit auf die persischen Originalschriften lenkte und zur Erwerbung von solchen den Anstoss gab. Im Jahre 1723 wanderte die erste Handschrift eines kanonischen Textes, das Vendîdâd Sâde, in die Bodleyanische Bibliothek zu Oxford, wo man sie lange Zeit an einer eisernen Kette befestigte und als Sehenswürdigkeit zeigte. Der Pariser Orientalist ETIENNE FOURMONT erbat sich ein Faksimile derselben, und dieses sah im Jahre 1754 der junge ANQUETIL DUPERRON, welcher an der École des Langues Orientales seine Studien machte. Voll Begierde, sich die heiligen Schriften des Zoroaster zu verschaffen, trat derselbe als Soldat bei der französischen Ostindischen Gesellschaft ein. Am 24. Februar 1755 ging das Schiff, das ihn nach Indien bringen sollte, zu Lorient unter Segel. Für die erste Zeit harrten seiner kriegerische Aufgaben, und als er endlich am 28. April 1758 am Ziele seiner Wünsche, in Surât, angelangt war, machten die Pârsis Miene, ihm jede Mitteilung über ihre Religion zu verweigern. Schliesslich verstand sich ein fähiger Pârsi, Dastûr Darob, dazu, und mit den Handschriften, die er erworben hatte, verliess

[1] Vgl. Relations nouvelles du Levant, ou Traités de la religion, du gouvernement et des coutumes des Perses, des Arméniens et des Gaures. Lyon 1671.

[2] Eine zweite Auflage erschien 1760.

ANQUETIL am 15. März 1761 Surât, zunächst, um sich durch die Vergleichung der Pârsi-Handschrift in Oxford mit den seinigen von deren Echtheit zu überzeugen. Am 14. Mai 1762 überreichte er seine ganze Sammlung, bestehend aus 180 Handschriften in Zend, Pehlvi, Persisch und Sanskrit, der Bibliothèque du Roi (der heutigen Bibl. Nat.) zu Paris. Bis zum Jahre 1771 arbeitete ANQUETIL DUPERRON an der Uebersetzung des Avesta oder, wie er es nannte, Zend-Avesta. Dieselbe erschien in drei Bänden zu Paris (1771) unter dem Titel: Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi et plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne histoire des Perses.

§ 13. Die Frage der Echtheit des ‚Zend-Avesta' schied die Kritiker in zwei Lager. Gegen dieselbe sprach sich WILLIAM JONES in einem (französisch geschriebenen) offenen Briefe an ANQUETIL DUPERRON aus[1], ebenso der Arabist JOHN RICHARDSON[2] und CHR. MEINERS[3]. Für die Echtheit erhob J. FR. KLEUKER seine Stimme[4] und etwas später der Göttinger Numismatologe TH. CHR. TYCHSEN[5]. Auf beiden Seiten aber fehlte die erste Voraussetzung für eine unparteiische Kritik,

[1] Der Brief ist abgedruckt im 10. Band von W. Jones' Works. Es kommen darin u. a. die Stellen vor: „Zoroastre ne pouvait écrire des sottises pareilles", „L'Europe éclairée n'avait pas besoin de votre Zende-Vesta".

[2] Vgl. A Dissertation on the Languages, Literature, and Manners of Eastern Nations, Oxford 1777.

[3] In der 1778 in den Novi Commentarii Soc. Regiae Goetting. erschienenen Abhandlung De Zoroastris vita, institutis, doctrina et libris.

[4] In den als ‚Anhang zum Zend-Avesta' (1781—83), d. h. zu der von ihm nach dem Französischen besorgten deutschen Uebersetzung, die 1776 in 3 Bänden erschienen war, herausgegebenen weiteren 2 Bänden.

[5] Seine Abhandlung u. d. T. Commentatio prior observationes historico-criticas de Zoroastre ejusque scriptis et placitis exhibens erschien 1791 in denselben Novi Commentarii Soc. Regiae Goetting., die früher die Abhandlung von MEINERS gebracht hatte, gegen welche die neue Abhandlung hauptsächlich gerichtet war.

die Kenntnis der Sprache. Auch ANQUETIL DUPERRON verstand sie nur soweit, als seine Lehrer in Surât sie ihm nach den Pehlvi-Uebersetzungen[1] hatten verständlich machen können. In dem redlichen Bestreben jedoch, den Philologen nichts vorzuenthalten, hatte derselbe im 3. Bande seiner Uebersetzung ein Zend-Pehlvi, sowie ein Pehlvi-Persisches Wörterbuch herausgegeben, und gerade diese bescheidene Gabe sollte in geschickter Hand einen weit über ihren inneren Wert hinausgehenden Gebrauchswert erhalten. SYLVESTER DE SACY entzifferte nämlich (1793) mit Hilfe von ANQU. DUPERRON's kleinem Pehlvi-Persischen Wörterbuch die Inschriften der ersten Sassaniden[2], und diese wieder halfen die Achemeniden-Inschriften zu entziffern, deren Sprache derjenigen des Avesta verwandtschaftlich am nächsten kommt. Andererseits entging W. Jones nicht die Aehnlichkeit von Zendwörtern mit Sanskritwörtern, wodurch sein früheres Urteil über das Zend-Avesta sich beträchtlich modifizierte. Den Gedanken, dass dasselbe eine spätere Kompilation sei, den Jones dennoch festhielt[3], bekämpfte der Karmelitermönch PAULINUS A S. BARTHOLOMAEO[4] (JOH. PHIL. WESDIN). Am gründlichsten räumten mit den irrigen Ansichten auf E. RASK[5] und vornehmlich EUGÈNE BURNOUF. Letzterem gebührt das Verdienst, durch

---

[1] Pehlvi (Pahlvi) ist der Name für die verschiedenen Formen der mittelalterlichen persischen Sprache von der Zeit an, da das Altpersische aus dem Gebrauche schwindet bis zur Zeit des Neupersischen, oder vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis ca. 1000 n. Chr. Streng genommen wird aber Pehlvi nur das mittelalterliche Persisch genannt, wenn es in gewissen besonderen (dem semitischen Alphabet entlehnten) Schriftzeichen geschrieben ist, sonst heisst es Pazand.

[2] Vgl. seine Mémoires sur diverses antiquités de la Perse.

[3] S. Asiatick Researches, vol. II.

[4] In seiner Schrift De antiquitate et affinitate linguae samscredamicae et germanicae, Romae 1798.

[5] Vgl. seine Untersuchungen ‚Ueber das Alter und die Echtheit der Zend-Sprache und des Zend-Avesta' (deutsch von F. H. VON DER HAGEN 1826).

die streng methodische Vereinigung der traditionellen Interpretation des Avesta mit der vergleichenden Grammatik eines Franz Bopp die Avesta-Forschung auf einen wissenschaftlichen Stand gebracht zu haben [1].

Die erste kritische Ausgabe eines avestischen Textes, des Vendîdâd Sâde, besorgte E. Burnouf (1829—43), die zweite (transscribierte) H. Brockhaus (1850). Die erste vollständige Ausgabe aller Zend-Texte lieferte N. L. Westergaard (1852—54), während Fr. Spiegel den Text des Vendîdâd Sâde, Vispered und Yašna mit der Pehlvi-Version herausgab (1853—58) und bald darauf die Sanskrit-Version [2] folgen liess (1861). Im Auftrag der k. k. Akademie der Wissenschaften in Wien stellte K. Geldner eine neue Ausgabe her, die alle früheren in jeder Beziehung weit übertrifft (1886—95). Uebersetzungen liegen vor von Fr. Spiegel (3 Bände, 1852, 59, 63, dazu Kommentar in 2 Bänden, 1864, 68), Ch. de Harlez (2. A. 1881), J. Darmesteter (S.B.E. vols. IV, 1880; XXIII, 1883) [3], L. H. Mills (S.B.E. vol. XXXI, 1887) [4]. Eine neue Uebersetzung nebst historisch-philologischem Kommentar gab J. Darmesteter in den A.M.G. (vols. XXI, XXII, 1892; XXIV, 1893) heraus. Einzelnes ist überdies übersetzt von M. Haug, H. Hübschmann, C. Bartholomae, K. Geldner [5].

[1] S. Commentaire sur le Yasna 1833.

[2] Neben der Pehlvi-Uebersetzung ist die in Sanskrit von Neriosengh herrührende für das Verständnis der Avesta-Texte von Bedeutung. Spiegel's Ausgabe enthält die Sanskrit-Uebersetzung des Yasna.

[3] The Vendîdâd; the Sîrozahs, Yašt, and Nyâyiš.

[4] The Yašna, Visparad, Âfrînagân, Gâhs, and Miscellaneous fragments. — Mill's hat überdies (1892—94) The five Zoroastrian Gâthâs with the Zend, Pahlavi, Sanskrit and Persian texts, with translations and commentary herausgegeben.

[5] Der Streit über die Methode in der Erklärung der Texte rief nach E. Burnouf's Tod (1852) eine Menge von Abhandlungen hervor, auf die ich hier nicht eingehen kann. Anhänger der sprachvergleichenden Methode mit Heranziehung des Veda waren M. Haug, R. Roth und K. Geldner (s. dessen Studien zum Avesta 1882). Der Traditionsmethode dagegen folgten Th. Benfey, Fr. Spiegel und F. Justi (Hand-

Einen guten Anfang zur Herausgabe und Uebersetzung von Pehlvi-Texten machten E. W. WEST (1871) und M. HAUG (1872). Die wichtigeren Pehlvi-Ausgaben (nebst Uebersetzungen) aus den letzten zwei Jahrzehnten rühren her von DARAB PESHOTUN SANJANA (1885, 1894), von A. BARTHÉLEMY (1887) und W. GEIGER (1890). Seitdem hat eine Reihe dieser Texte an E. W. WEST einen Uebersetzer gefunden (S.B.E. vols. V, 1880; XVIII, 1882; XXIV, 1885; XXXVII, 1892; XLVII, 1897). Unter denen, die das Verständnis der verschiedenen Religionsformen, welche aus diesen Texten zu uns reden, angebahnt oder gefördert haben, steht obenan FR. WINDISCHMANN mit seinen ‚Zoroastrischen Studien' (herausg. von Fr. Spiegel 1863). Ausser den schon als Herausgeber Genannten, die alle auch in der Nutzbarmachung der Texte Wertvolles geleistet haben, seien hier noch genannt: FR. MÜLLER, E. WILHELM, L. C. CASARTELLI, W. JACKSON, R. PISCHEL, P. HORN, W. BANG, W. CALAND[1].

Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts traten auch die alten persischen Inschriften zu Persepolis und Behistun, die durch die Reisen eines PIETRO DELLA VALLE (1621), J. CHARDIN (1674) und C. NIEBUHR (1765) bereits bekannt waren, mehr und mehr in den Gesichtskreis der Forscher. Es

---

buch der Zendsprache 1864) und mit grosser Umsicht J. DARMESTETER (A.M.G. vol. XXI, S. XXVIIff.). Ueber die mythologische oder historische Auffassung des Avesta haben J. DARMESTETER und C. DE HARLEZ Streitschriften gewechselt. Ergiebiger für die Wissenschaft waren die Untersuchungen, die sich von derartigen Polemiken frei hielten, und zu denen ausser den im Text genannten Zoroastrischen Studien von FR. WINDISCHMANN vornehmlich K. SPIEGEL's Eranische Altertumskunde (1871 bis 1878), dessen Arische Periode und ihre Zustände (1887), ferner W. GEIGER's Ostiranische Kultur im Altertum (1882) gehören, nicht zu vergessen M. HAUG's Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis (3. Aufl. herausg. von E. W. WEST 1884).

[1] Das beste Bild vom heutigen Stand der Forschung giebt der von W. GEIGER und E. KUHN unter Mitwirkung zahlreicher Iranisten herausgegebene Grundriss der iranischen Philologie (Strassburg, Trübner).

gelang G. Fr. Grotefend, den Lautwert einer Anzahl von Zeichen festzustellen (1802). E. Burnouf und Chr. Lassen thaten einen Schritt weiter, indem sie zur Vergleichung das Zend (die Sprache des Avesta) und das Sanskrit der indischen Vedas heranzogen (seit 1836), während die von 1850 an im Euphratlande entdeckten Texte in Hinsicht auf Schrift und Sprache eine Vergleichung mit der dritten Kolumne möglich machten[1].

§§ 14—15. **Indien.** Die Entdeckung der heiligen Bücher der Inder, welche mit der der persischen Religionsurkunden indess in keinerlei ursächlichem Zusammenhang steht, geht mit ihrer Vorgeschichte in die Jahre zurück, aus denen wir die ersten genaueren Angaben über die Religionen der aussereuropäischen Völker erhalten haben. Auch hier bahnte die Missionsthätigkeit der Wissenschaft die Wege, und zwar geschah dies in einer so vorteilhaften Weise, dass man nicht verstehen kann, warum trotzdem die Indologie an den Hochschulen Europas noch nicht erblühte. Vom Vorhandensein einer ‚Veda‘ genannten Litteratur hatten schon die Jesuitenmissionare am Ausgange des 16. Jahrhunderts Kenntnis und lieferten den Beweis dafür in Schriften, die in Europa hätten beachtet werden können, weil sie in Europa gedruckt worden waren[2]. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war Rob. de Nobili in dieser Litteratur gründlich genug bewandert, um aus ihr citieren zu können[3]. Nur aus einer ge-

---

[1] Vgl. die Ausgaben von Fr. Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften², 1881, und F. H. Weissbach und W. Bang, 1. Lief. 1893 (AB. X).

[2] s. A. C. Burnell: Indian Antiquary, 1879, S. 99ff.; J. Dahlmann, Die Sprachkunde und die Missionen S. 17ff. — Auch zwei englisch geschriebene Werke, deren Wert allerdings ein geringer ist, sind zu nennen: Purchas, His Pilgrimage, or Relations of the World and the Religions observed in all Ages, 2. ed. London, 1614, und H. Lord, A Discovery of the Sect of the Banians, London 1630.

[3] M. Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, I³, 1875, S. 185.

nügenden Vertrautheit mit der Sprache und Kompositionsweise der vedischen Schriften ist es zu begreifen, dass CALMETTE[1] dem Veda der Brahmanen seine christliche Dichtung in Sanskrit, den ‚Ezour-Vedam' entgegenstellen konnte, worüber Voltaire, der in dem Verfasser einen Inder aus dem 7. oder 8. Jahrhundert v. Chr. vermutete[2], in seinem Essai sur les moeurs et l'ésprit des nations unnötig viel Papier beschrieben hat. Ebenso hatte bereits 1651 ein calvinischer Missionar, der Holländer ABR. ROGER, welcher in Paliacatta (h. Pulicat) im Südwesten von Indien thätig war, u. d. T. Open Deure eine Sammlung von Sprüchen (des Sanskritdichters Bhaṛtrihari) herausgegeben[3], zuerst in holländischer Sprache, dann (1663) auch deutsch (‚Offene Thüre zu dem verborgenen Heidentum').

Der oben (§ 13) erwähnte PAULINUS A S. BARTHOLOMAEO liess 1791 ein Systema brahmanicum lithurgicum mythologicum civile erscheinen[4], das glücklicherweise unbeachtet geblieben ist. Dagegen war H. J. COLEBROOKE's Essay on the Vedas or Sacred Writings of the Hindus (1805)[5] allerdings dazu angethan, die grosse indische Religionswelt zu erschliessen, indem hier die erste umfassende und zuverlässige Uebersicht über die vedische Litteratur gegeben ward. Von ganz anderer Seite fasste FR. v. SCHLEGEL in seiner Schrift ‚Ueber die

[1] Wenigstens nennt DAHLMANN a. a. O. S. 19 Calmette als Verfasser, jedoch ohne Quellenangabe. M. MÜLLER a. a. O. Anm. 77 vermutet, dass das Werk von einem Inder geschrieben sei, den de Nobili zum Christentum bekehrt hatte.

[2] VOLTAIRE hat die französische Uebersetzung 1778 u. d. T. ‚L'Ezour-Veda traduit du Sanscritam par un Brame' herausgegeben.

[3] Von HERDER in seinen ‚Stimmen der Völker' verwertet.

[4] Derselbe hatte 1790 in Rom eine Sanskritgrammatik drucken lassen, die 1804 erweitert u. d. T. ‚Vyácarana s. completissima Samscrdamicae linguae institutio' herauskam.

[5] Zuerst gedruckt in den Asiat. Researches, vol. VIII S. 369ff., wieder abgedruckt in den Miscell. Essays, 1873, vol. I, S. 8ff. Ein anderer Essai von COLEBROOKE, On the religious ceremonies of the Hindus and of the Brahmans war 1788 im V. Bde. der Asiat. Researches (Miscell. Essays vol. I S. 172ff.) erschienen.

Sprache und Weisheit der Inder‘ (1808) die Sache an. Aufnahme fanden hier nur Stücke aus der nachvedischen Litteratur (Râmâyana, Bhagavadgîtâ, Manu, Śakuntalâ). Ueberhaupt hatten zuerst jüngere Produkte die Augen der Litteraturfreunde auf sich gezogen, und daraus entstand der (für Creuzer u. A.) verhängnisvolle Irrtum, religiöse Vorstellungen, an deren Ausbildung priesterliche Weisheit nicht unbeteiligt gewesen, zum Ausgangspunkte der religiösen Entwicklung selbst zu machen. Dies ward anders, nachdem FRIEDR. ROSEN aus der Handschriftensammlung der (damaligen) Ostindischen Gesellschaft in London sein Rigvedae Specimen, d. h. einige Hymnen aus dem ältesten und wichtigsten Teile des Veda herausgegeben hatte (1830). Einige Jahre nach Rosen's Tod (Rosen starb 1837, bevor noch das erste Buch der von ihm in Angriff genommenen Rigveda-Ausgabe erschienen war) nahm F. MAX MÜLLER dessen Werk auf erweiterter Grundlage von neuem auf. Noch war der vierte Band dieser Ausgabe (6 vols. 1849—75) nicht herausgekommen, als TH. AUFRECHT seine Ausgabe des Rigveda (ohne Kommentar und in Transscription) vollendet hatte (1861—63; 2. A. 1877)[1]. Wie Colebrooke's Essay den ersten, so bezeichnet R. ROTH's Schrift ‚Zur Litteratur und Geschichte des Weda‘ (1846) den

[1] Eine kritische Ausgabe des Rigveda verspricht H. OLDENBERG (Die Hymnen des Rigveda, Bd. I Metrische und textgeschichtliche Prolegomena, 1888, Vorwort S. IV). Die erste, durch einen Inder, den SHANKAR PANDIT, besorgte Ausgabe ist mit englischer und Marhatti-Uebersetzung von 1876 an u. d. T. Vedârthayatna erschienen. — Ueber die Litteratur zum Rigveda (und Veda überhaupt) s. A. KAEGI, Der Rigveda[2], 1881; A. MACDONELL, Vedic Mythology, 1897 (im Grundriss der Indo-Arischen Philologie, begründet von G. BÜHLER, fortgesetzt von F. KIELHORN, Strassburg, Trübner, ein Werk, das alle Gebiete der indischen Altertumswissenschaft umfasst und zu einem jeden vollständige Litteraturangaben macht). Es sei hier zugleich auf die kritischen Bulletins von A. BARTH verwiesen in R.H.R. XI (1885) S. 57ff., 160ff.; XIX (1889) S. 125ff., 259ff.; XXVII (1893) S. 177ff.; XXVIII (1893) S. 271ff.; XXXIX (1899) S. 60ff.; XL (1899) S. 26ff.; XLI (1900) S. 166ff.

zweiten Markstein in der Erforschung der Religionslitteratur des alten Indiens. Ein Jahr später trat Chr. Lassen mit dem ersten Band seiner ‚Indischen Altertumskunde' hervor, und 1849 schuf Albrecht Weber in den ‚Indischen Studien' ein Arsenal der Indologie, während vom gleichen Jahre an die Textpublikationen der Bibliotheca Indica [1] in Calcutta begannen. Im Jahre 1852 erschien der erste Teil des ersten Bandes des von R. Roth und O. Böhtlingk im Auftrage der Petersburger Akademie verfassten Sanskrit-Wörterbuches [2]. Zu früh traten Langlois in Frankreich (1848—59) und H. Wilson in England (1850—66) mit Uebersetzungen des Rigveda hervor. Man kann auch die beträchtlich später in Deutschland veröffentlichten Uebersetzungen, sowohl die metrische von H. Grassmann (1876—77) als auch die in Prosa von A. Ludwig (1876) für verfrüht erklären, aber mit den zuvor genannten verglichen, bedeuten die beiden deutschen Rigveda-Uebersetzungen, besonders die wortgetreue von Ludwig [3], einen grossen Fortschritt. In den S.B.E. (vols. XXXII, 1891; XLVIII, 1897) sind die Hymnen an die Maruts, Rudra, Vāyu und Vāta, (Sturm- und Windgottheiten), sowie die an Agni (Feuer) in Uebersetzung erschienen, die wir M. Müller und H. Oldenberg verdanken, während ebenda M. Bloomfield Hymns of the Atharvaveda (dem vierten Veda) in Uebersetzung darbot (S.B.E. vol. XLII, 1897) [4]. Als Materialiensammlung wertvoll waren und bleiben zum Teil noch

[1] Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works. Ausser den Sanskrit Series umfasst die Sammlung auch Arabic and Persian Series und Tibetan Series.

[2] Vollendet 1875. Später (1879—89) gab Böhtlingk ein Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung heraus.

[3] Mit Kommentar und Index 6 Bde. (1876—88).

[4] Selbstredend sind grössere oder kleinere Stücke sowohl aus der Rigveda- als aus der Atharvaveda-Sammlung da und dort in Uebersetzung erschienen und erscheinen immerfort noch, die ich jedoch hier nicht berücksichtigen kann.

immer J. MUIR's Original Sanskrit Texts (1. A. 1858—70; 5 Bde.) und ABEL BERGAIGNE's La Religion védique (1878—83; 3 Bde. dazu ein Index von M. BLOOMFIELD, 1898).

Druckausgaben und teilweise Uebersetzungen der übrigen zum Veda gehörigen Werke liegen nunmehr vor, angefangen vom Sâmaveda, dessen Text (ohne die Brâhmaṇas u. s. w.) TH. BENFEY besorgte (1848) bis zum Atharvaveda, dessen Text zuerst R. ROTH und W. DWIGHT WHITNEY (1856) herausgaben, und dessen wichtiges und einzigartiges Sûtra, das Kauśika-Sûtra, in der Ausgabe von M. BLOOMFIELD im Jahre 1890 erschien. Auch die ausservedische Litteratur von mehr oder weniger religiösem Inhalt liegt in Ausgaben und vielfach in Uebersetzungen vor, woraus hier bloss das für die indische Religionsgeschichte so bedeutsame Epos Mahâbhârata[1] und die sektirischen Zwecken dienenden weit jüngeren Legendenbücher, die Purânas, eigens hervorgehoben seien[2].

§ 15. Schon bevor MAX MÜLLER sich anschickte, das älteste Textbuch der brahmanischen Religion, den Rigveda, herauszugeben, waren durch eine glückliche Fügung eine grosse Anzahl in den Klöstern Nepal's im Himâlayagebiete von B. H. HODGSON im Jahre 1824 entdeckter Sanskrithandschriften teils nach London an die Royal Asiatic Society (1835), teils nach Paris an die Société Asiatique (1837) gelangt. Sie enthielten Texte, welche sich auf das Religionswesen der Bud-

---

[1] Eine kritische Ausgabe, die nach der Calcuttaer Ausgabe (1834—39) und den verschiedenen Bombayer Ausgaben (die letzte ist aus dem Jahre 1890) im höchsten Grade wünschenswert wäre, ist 1897 auf dem Pariser Orientalistenkongress angeregt worden. Eine englische Uebersetzung wurde von PROTAP CHANDRA ROY zu Calcutta in Angriff genommen und durch KISARI MOHAN GANGULI 1884—96 zur Ausführung gebracht. Eine weitere englische Uebersetzung des Riesenepos durch den Inder DUTT hat 1895 zu Calcutta zu erscheinen begonnen.

[2] Den besten Einblick in den Umfang der Sanskritlitteratur gewährt AUFRECHT's Catalogus Catalogorum (1891, 1896), und die beste Darstellung dieser Litteratur verdanken wir A. MACDONELL, A History of Sanskrit Literature (1900).

dhisten beziehen [1]. Fast gleichzeitig mit HODGSON entdeckte der Ungar CZOMA DE KÖRES solche Texte in Tibet und J. J. SCHMIDT aus St. Petersburg in der Mongolei, während G. TURNOUR mit einer grossen Sammlung in den Klosterbibliotheken Ceylon's bekannt wurde. In Paris hatte sich E. BURNOUF die dorthin gekommenen Handschriften zu Nutzen gemacht, und nach siebenjähriger Forschung erschien sein für die Kenntnis des Buddhismus grundlegendes Werk ‚Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien (1844). Parallele Sammlungen zu denen, welche Nepal und Ceylon bewahrt, wurden später in Birma, Siam und Camboja und in jüngster Zeit, freilich bis jetzt nur bruchstückweise, in Kaschgar (Turkestan) zu Tage gefördert. Die Scheidung zwischen der Sanskrit-Ueberlieferung, von welcher vornehmlich die tibetische und chinesische abhängig ist [2], und der Pâli-Ueberlieferung, auf welcher alles beruht, was in den einheimischen Sprachen von Ceylon, Birma, Siam und Camboja geschaffen wurde, führte von selbst zu einer entsprechenden Arbeitsteilung bei der Herausgabe dieser Texte. Seit 1881 arbeitet die Pâli-Text-Society, die ihren Sitz in London hat, daran, die wichtigeren Pâli-Werke zugänglich zu machen [3], und neuerdings ist in der von der Akademie zu St. Petersburg begründeten Bibliotheca buddhica mit einem ähnlichen Unternehmen für die buddhistischen Sanskritwerke der Anfang gemacht worden [4]. Nicht

---

[1] Ueber den Umfang dieser Sanskritlitteratur der Buddhisten orientiert einigermassen RAJ. MITRA, The Sanskrit buddhist literature of Nepal, 1882.

[2] Dass diese Abhängigkeit keine durchgängige ist, dass vielmehr auch Pâli-Werke ins Chinesische übertragen wurden, ist durch die Untersuchungen von J. TAKAKUSU, Pali Elements in Chinese Buddhism: J.R.A.S. 1896, S. 415 ff., jetzt klargestellt.

[3] S. die Journals der Gesellschaft von 1882—96; RHYS DAVIDS, Buddhism, its History and Literature, 1896, und H. KERN, Manual of Indian Buddhism (berücksichtigt auch die Sanskritlitteratur des Buddhismus) 1896.

[4] Erschienen sind bis jetzt nur Teile des ‚Çikshâsamuccaya', einer Kompilation des ‚Çântideva', von C. BENDALL herausgegeben (1897—98).

wenige Schriften, sowohl in Pâli als in Sanskrit, darunter solche von unvergleichlicher Bedeutung, wie das Vinaya-piṭaka, das Jâtaka und das Mahâvastu, sind indess, dank der Unterstützung gelehrter Körperschaften, auch unabhängig von den genannten Vereinigungen, im Druck erschienen. Für Uebersetzungen kommen namentlich die in der Sammlung der S.B.E. und S.B.B. erschienenen in Betracht, sowie die von K. S. NEUMANN veranstalteten des Majjhima-Nikâya und der Thera- und Therî-Gâthâs.

Von den vielen anderen Sekten Indiens ist die der Jainas zu nennen, deren Originalschriften wir seit einigen Jahrzehnten, hauptsächlich durch die Bemühungen von G. BÜHLER, kennen und in Ausgaben europäischer Gelehrter (A. WEBER, H. JACOBI, E. LEUMANN, R. HOERNLE u. A.) und der Jainas selbst vor uns haben. Durch E. TRUMPP's Uebersetzung des kanonischen Buches der Sekte der Sikhs, des Âdi-Granth (1877), hat auch, was dieses Religionswesen anbetrifft, unser Wissen eine bestimmtere Gestalt angenommen[1]. Zu den Litteraturwerken treten die Inschriften, deren ältesten, die berühmten Aśoka-Inschriften, dem 3. Jahrhundert v. Chr. angehören, und die Skulpturen, wie die von Bharhut und Sâñchî im Westen und für eine jüngere Epoche die von Gandhâra im nördlichen Pañjâb. Die gleichen Verhältnisse bestehen für die Länder, welche indische Kultur aufgenommen haben, für Ceylon, Birma und Camboja. Die Namen A. CUNNINGHAM, E. THOMAS, A. C. BURNELL, NORRIS, J. BURGESS, A. FÜHRER, L. A. WADDELL sind mit den Ausgrabungen, die eines JAMES PRINSEP, NORRIS, DOWSON, WILSON, E. BURNOUF, H. KERN, CUNNINGHAM, BURGESS, FLEET, E. SENART, G. BÜHLER, F. KIELHORN, HULTZSCH, O. FRANKE mit der Entzifferung und Interpretierung der indischen, die eines S. GOLDSCHMIDT (1875—77) und E. MÜLLER (1878—79) mit derjenigen der ceylonesischen,

[1] Eine neue Ausgabe des Âdi-Granth hat MACANLIFFE in Aussicht gestellt.

der Name ETIENNE AYMONIER's (1879—80) mit jener der Camboja-Inschriften aufs engste verbunden [1].

§ 16. **Aegypten.** So reiche Kenntnisse Griechen und Römer über die Religion der Aegypter zu besitzen glaubten, kein Römer oder Grieche hat je eine aegyptische Inschrift, einen Papyros u. dgl. gelesen, geschweige verstanden. Auf Einsichtnahme der Originalurkunden baute sich weder HERODOT's Beschreibung des aegyptischen Religionswesens auf, noch gewähren die seit der Ptolemäerzeit, wie man erwarten sollte, aus frischer Quelle geschöpften Darstellungen etwas anderes als griechisch gefärbte Mitteilungen aus zweiter Hand [2]. Die Aegyptologie hat ihren Siegeslauf erst im 19. Jahrhundert angetreten.

Der Franzose BOUCHARD entdeckte 1799 einen mit einer trilinguen Inschrift beschriebenen Stein, eine ca. 3 m lange und 2 ½ m breite verstümmelte Basaltplatte, die sich jetzt im British Museum befindet (der sog. Stein von Rosette). Der griechisch geschriebene Teil der Inschrift zeigt, dass sie ein Edikt der Priesterkaste darbot zu Ehren des Königs Ptolemaios Epiphanes aus dem Jahre 193 v. Chr. SYLVESTER DE SACY gelang es, in einer der beiden unbekannten Schriften einige Worte zu entziffern, nämlich jene Gruppen von Schriftzeichen, die durch sog. Cartouchen (Einfassungen) ausgezeichnet waren. In ihnen vermutete er mit Recht die in dem griechi-

---

[1] Für die indischen Inschriften s. das Corpus Inscriptionum Indicarum, die Epigraphia Indica und Separatwerke, wie E. SENART's Les Inscriptions de Piyadasi, 2 tom., 1881—86, (tom. I 3ff. enthält die Geschichte der ersten Entzifferungsversuche) und die zahlreichen ‚Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inschriften‘ von G. BÜHLER in ZDMG. von Bd. 37 an. Für die ceylon. Inschriften s. E. MÜLLER, Ancient Inscriptions in Ceylon, 1883, für die in Camboja das JA. (auch E. AYMONIER, Le Cambodge, 1900). Ueber die Skulpturen s. die verschiedenen Archaeol. Surveys.

[2] Ich erinnere an PLUTARCH's Schrift De Iside et Osiride. Eine Zusammenstellung der antiken Nachrichten über das aegyptische Religionswesen giebt JABLONSKI, Pantheon Aegyptiorum, Francof. 1750—52.

schen Texte vorkommenden Eigennamen. Den Nachweis des alphabetischen Charakters dieser (der sog. demotischen) Schrift führte der Däne Akerblaad (1802). Ueber die Bedeutung der dritten (der sog. hieroglyphischen) Schrift hatte J. Fr. Champollion in seinen Mémoires sur les Écritures égyptiennes (1810) die Hypothese aufgestellt, dass die Hieroglyphen als Lautzeichen zu betrachten seien, und sie damit begründet, dass auf eine andere Weise Eigennamen nicht dargestellt werden könnten. Den eigentlichen Schlüssel zur Entzifferung der Hieroglyphen jedoch konnte Champollion erst 1822 in seinem ‚Brief an Dacier' vorlegen. In diesem Briefe verbreitete er sich über folgende Punkte. Zunächst war es der Nachweis einer wesentlich gleichen, dreifachen aegyptischen Schrift, der umständlichen hieroglyphischen der Monumente, der kürzeren Kursivschrift oder der hieratischen der meisten älteren Papyri und der seit ca. 700 v. Chr. an gebräuchlichen noch mehr verkürzten oder der demotischen Schrift. Ferner der Nachweis der sowohl ideographischen als phonetischen (alphabetischen und syllabischen) Natur der Hieroglyphen. Schliesslich zog Champollion das Koptische zum Verständnis der altaegyptischen Sprache heran, obschon erst Lepsius das Verwandtschaftsverhältnis dieser beiden Sprachen richtig bestimmte (1837). Zur Bestätigung dieser Hypothesen diente die Vergleichung gewisser Namen, wie Kleopatra und Ptolemaios, an den Stellen, wo man sie auf Grund des bekannten griechischen Textes erwarten musste, mit Berücksichtigung der ihnen gemeinsamen und nichtgemeinsamen Buchstaben. Wo sich Unregelmässigkeiten ergaben, wo beispielsweise das Schriftzeichen, welches man für einen bestimmten Laut erwartet hatte, fehlte und an seiner Stelle ein anderes stand, nahm man an, dass einem und demselben Laute verschiedene Schriftzeichen entsprechen könnten. Durch die fortgesetzte Anwendung dieser Vergleichungsmethoden vervollkommnete sich die Kenntnis der altaegyptischen Schrift, und indem man nun

auch die einzelnen Lautgruppen der Inschriften mit bekannten Wörtern aus der koptischen Sprache in Parallele brachte, gelang es ihre Bedeutung festzustellen und so allmählich die altaegyptische Sprache, ihren Wortschatz und ihre Grammatik zu rekonstruieren. Für die Sicherheit dieses Aufbaues aber spricht heute vor allem die Thatsache, dass es nunmehr möglich ist, jedweden Text zu lesen und sinngetreu zu interpretieren.

Bereits Champollion hatte Forschungen über die aegyptische Religion angestellt[1]. Erfolgreicher aber waren die Arbeiten von Lepsius, Brugsch, Birch, Hincks u. A. Systematische Untersuchungen der Totenkammern und Tempel wurden ausgeführt. Lepsius gab 1842 zum ersten Male das sog. Totenbuch (peri em hru) der 26. Dynastie nach dem Turiner Papyrus heraus. Das Jahr 1866 brachte die Entdeckung einer zweiten bilinguen Inschrift, des sog. Ediktes von Canopus zu San aus der Zeit der Ptolemäer durch Lepsius. Eine Menge von Publikationen, darunter zahlreiche Texte religiösen Inhaltes (Hymnen, Litanien, Gebete u. dgl.), erweitern bedeutend den Gesichtskreis. Daran sind beteiligt die Deutschen (und Oesterreicher) durch Lepsius, Brugsch*[2], Dümichen, Lauth, Ebers, Stern, Reinisch, Wiedemann*, Erman, Pietschmann, E. Meyer*, Bergmann, Eisenlohr, Spiegelberg, Dyroff, die Holländer durch Plejte, Leemans und Tiele*, die Schweden und Norweger durch Lieblein und Piehl, die Franzosen durch Chabas, Mariette, Letronne, E. und J. de Rougé*, Devéria, Pierret*, Robiou, Revillout, Guieyesse, Lefébure, Grébaut, Coemans, Maspero*, die Schweizer durch Naville und Hess,

[1] In seinem Panthéon égyptien, 1823—31. Was Champollion im Auge hatte, ist später durch Lanzone in seinem Dizionario di Mitologia egizia (1886) verwirklicht worden.

[2] Die mit * versehenen Namen sind vornehmlich mit Arbeiten über die Religion der alten Aegypter verknüpft.

die Engländer durch Birch, Hincks, Goodwin, Le Page Renouf*, Rhind, Cook, Lushington, Miss A. B. Edwards, die Italiener durch R. Rossi, Schiaparelli, Rosellini, die Russen durch Golenischeff u. A. Naville lieferte 1886 eine vollständige, den Anforderungen der wissenschaftlichen Forschung entsprechende Ausgabe des Totenbuches der 18. bis 20. Dynastie (Das ägypt. Totenbuch, Berlin 1886, 2 Bde. fol.), und Uebersetzungen der Totenbuchtexte besorgten Birch und Pierret. Die Bearbeitung eines Wörterbuches der ägyptischen Sprache ist seitens der vereinigten deutschen Akademien neuerdings in Angriff genommen worden[1].

§ 17. Eine grosse Aehnlichkeit mit der Entzifferung und Interpretierung der aegyptischen Inschriften und Texte hat die der Keilinschriften, welche zuerst in Persien, später in Assyrien und Babylonien und anderwärts (Kleinasien) entdeckt wurden. Von Grotefend's ersten Versuchen, der Schwierigkeiten in den (persischen) Achemenideninschriften Herr zu werden, war bereits (§ 13) die Rede. Ihm lag jedoch bloss daran, die Schrift und Sprache der ersten Kolumne zu enträtseln, welche Geheimnisse dagegen die zweite und dritte Kolumne enthielten, ahnte er nicht. Das Licht sollte von Mesopotamien kommen, wo in der Ebene am Euphrat und Tigris die Ausgrabungen eine vordem unbekannte Litteratur ans Tageslicht gefördert haben. Die Daten sind kurz folgende:

In die Jahre 1842—45 fallen die Ausgrabungen des Franzosen E. Botta. Die erste Berichterstattung hierüber lernen wir durch Briefe kennen, die Botta an Jules Mohl in Paris geschrieben hat[2]. Von 1846—50 erschien in Paris bereits eine Prachtausgabe über Botta's Entdeckungen[3]. Der

[1] Dazu auch die Herausgabe des Hieratischen Pypyrus aus den kgl. Museen zu Berlin (seit 1895).

[2] Lettres de M. Botta sur les découvertes à Khorsabad près de Ninive publiées par M. Mohl. Paris 1845.

[3] Monuments de Ninive, 5 vols. avec 400 plates.

Engländer Austen H. Layard (1845—50), die Franzosen Fresnel und J. Oppert (1851—54), dann wieder die Engländer V. Place (1852), H. Rawlinson, Loftus und Taylor (1853—55), G. Smith (1873, 74, 76), der Araber Hormuzd Rassam (1854, 1877—79, 80—83) und der Franzose E. de Sarzec (zuerst 1878—82, dann wiederholt in den 80er und 90er Jahren), die Deutschen Hilprecht für die Pennsylvania-Universität zu Philadelphia (1899—1900) und Koldewey für das deutsche Orient-Komitée (1899—1900) lösen einander auf diesem Felde der Entdeckungen ab. Aber so sehr sich auch mit den heimgeführten Schätzen (Skulpturen, Thontäfelchen und Cylinder mit Inschriften u. s. w.) die europäischen Museen, vorab das British Museum und der Louvre anfüllten, so ist doch noch eine grosse Menge unausgegraben. Als Quelle für die Kenntnis der Kultur der Babylonier und Assyrer ist von besondererer Wichtigkeit die von H. Rassam 1854 im Nordpalast zu Kuyunjik gefundene Thontafelbibliothek des Assurbani-pal (Sardanapal), die durch nochmalige weitere Ausgrabungen noch beträchtliche Bereicherungen erfahren hat. Dieser Fund scheint an Bedeutung indes von der durch Hilprecht seit 1899 zu Nippur (h. Nuffar) ausgegrabenen Tempelbibliothek mit mehr als 23 000 Keilschrifttexten aus ca. 4500—450 v. Chr. noch übertroffen zu werden[1]. Die im Spätherbst 1887 zu Tell el-Amarna in Oberaegypten entdeckten Thontäfelchen, eine diplomatische Korrespondenz aus dem 15. Jahrhundert v. Chr. enthaltend, und jetzt in Berlin und London untergebracht, haben auch zur Aufhellung mancher Fragen religionsgeschichtlicher Art beigetragen[2].

Kaum waren die ersten Inschriften nach Europa gekommen, so nahmen auch schon die Entzifferungsversuche ihren Anfang (1847 ff.). Die Herausgabe und Uebersetzung

---

[1] s. Liter. Centralbl. 1900 No. 19, Sp. 834 f.; No. 20, 868 f.

[2] s. K. Bezold, Oriental Diplomacy, 1893; H. Winckler, Die Thontafeln von Tel el Amarna, 1896 (KB.).

profaner und religiöser Texte, unter letzteren Epen, Legenden, Fabeln, Hymnen, Busspsalmen, magische und liturgische Formeln, die noch lange nicht abgeschlossen sind, riefen eine neue philologische Wissenschaft ins Leben, die Assyriologie. Als Begründer und Vertreter derselben sind zu nennen Botta, de Saulcy, Fr. Lenormant, J. Oppert, Halévy, Boissier unter den Franzosen, Rawlinson, Norris, Hincks, G. Smith, Pinches, King unter den Engländern, Eb. Schrader, F. Delitzsch, Haupt, Zimmern, Bezold, Strassmeier, Hommel, Jensen, Weissbach, A. und Joh. Jeremias, Hilprecht, Meissner unter den Deutschen, Tiele in Holland, Knudtzon und Tallqvist in Skandinavien. Beim Versuche, die Texte zu lesen, entsprangen Schwierigkeiten ganz eigener Art aus der Polyphonie, d. i. der lautlichen Vieldeutigkeit der assyrisch-babylonischen Schriftzeichen. Zum Glücke hatten die Verfasser der Texte selbst durch Anfertigung von sog. Syllabaren der späten Nachwelt ein Hilfsmittel geschaffen, ohne welches ihre Entzifferung kaum möglich gewesen wäre. Diese Syllabare sind Listen von Schriftzeichen nebst Angabe ihrer phonetischen und ideogrammatischen Lautwerte. Ausserdem kam der Umstand den Entzifferern zu statten, dass einer ganzen Reihe von Ideogrammen sog. phonetische Komplemente (Silbenzeichen zur lautlichen Vervollständigung der Ideogramme) und Deute-Ideogramme (Zeichen zur begrifflichen Bestimmung, z. B. ob das betreffende Wort ein Personenname oder eine Titulatur ist u. s. w.) beigegeben sind. Zur Aufhellung der Bedeutung babylonisch-assyrischer Worte trug dann die vergleichende semitische Sprachforschung bei.

Noch immer ist die Sammlung im British Museum, welche die Kuyunjik-Sammlung, die Smith-Sammlung, die Rassam-Sammlung und Varia umfasst, die erste und eigentliche Fundgrube. Den Katalog bearbeitete K. Bezold. Religiöse Texte liegen u. a. vor in der von T. G. Pinches 1891 besorgten Neuausgabe des IV. Bandes von Sir H. C. Rawlinson's

grossem Werke The Cuneiform Inscriptions of Western Asia (u. d. T. A Selection from the Miscellaneous Inscriptions of Western Asia), von P. HAUPT, Akkadische und sumerische Keilschrifttexte (1881—82), Das Babylon. Nimrod-Epos (1884—91; AB.), J. HALÉVY, Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie (1882), J. A. KNUDTZON, Assyr. Gebete an den Sonnengott (1893; AB.), K. L. TALLQVIST, Die assyr. Beschwörungsserie Maqlû (1895), L. W. KING, Babyl. Magie and Sorcery (1896)[1], BOISSIER, Documents assyr. rel. aux présages (1896), H. ZIMMERN, Beiträge zur Kenntnis der babylon. Religion: 1. Die Beschwörungstafeln Šurpu (1896, AB.), 2. Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger (1899, AB.). Von Uebersetzungen seien ausserdem erwähnt von SMITH-DELITZSCH, Chaldäische Genesis (1876); E. SCHRADER-P. HAUPT, Die Keilinschriften und das Alte Testament[3] (1898), E. SCHRADER, Die Höllenfahrt der Ishtar (1874), FR. DELITZSCH, Das babylon. Weltschöpfungsepos (1896). Sämtliche bis jetzt bekannte Mythen und Epen bietet in Transscription und Uebersetzung nebst Erklärung P. JENSEN, Assyr.-babylon. Mythen und Epen (1900, KB.)[2]. Die Busspsalmen finden sich in H. ZIMMERN, Babylon. Busspsalmen (1885) und FR. DELITZSCH, Babyl.-assyr. Psalmbuch (1899), die Götterhymnen teilweise in FR. HOMMEL, Die semit. Völker und Sprachen (1883). Für die höchst wichtigen Beschwörungs- und Zauberformeln kommen nach den verfrühten Versuchen von FR. LENORMANT (La divination et la science des présages, 1875, deutsch u. d. T. Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878) jetzt in Betracht die Arbeiten von TALLQVIST, ZIMMERN, KING und BOISSIER (s. o.)[3].

[1] Sie enthalten Gebete und Kultusanweisungen, die den Ritus von der aufgehobenen Hand ausmachen (Prayers of the Lifting of the Hand).

[2] Es sei hier zugleich auf P. JENSEN's Die Kosmologie der Babylonier (1896) verwiesen.

[3] Zur Litteratur vgl. die Bibliography (S. 708—38) in MORRIS JASTROW's The Religion of Babylonia and Assyria, 1898.

§ 18. Unsere Kenntnis der Religion der Phöniker ist durch die Entdeckung von Inschriften, darunter der carthagische Opfertarif, nicht unbeträchtlich erweitert worden. Bahnbrechend wirkte hier die Veröffentlichung der Inschriften durch das C.J.S. Die neuesten französischen Ausgrabungen in Carthago durch Delattre sind auch für die Religionsgeschichte ergiebig[1].

Ausgrabungen in Palästina (1869) führten zur Entdeckung des Mesa-Steins im alten Moabiterlande (aus ca. 850 v. Chr.), im nordwestlichen Syrien (1893) zur Entdeckung der Inschriften von Sendschirli (aus dem 8. Jahrh. v. Chr.), welche wertvolle Beiträge zu unserer Kenntnis der altsemitischen Religionsverhältnisse geliefert haben[2].

Im Jahre 1879 wies A. H. Sayce die Existenz des Reiches der Hittiter und seine Bedeutung für die Kulturgeschichte nach auf Grund von Inschriftfunden, die der Reisende Burckhardt zu Hamah (dem alten Hamath) gemacht hatte[3]. Später kamen noch andere ähnliche Inschriften hinzu, die zu Jerablûs entdeckt wurden, und solche in Lydien am Bilde der grossen Göttin von Karchemisch, zu Boghazkiöi und Üjük in Kappadocien, in der Nähe von Ivris in Lykaonien und anderwärts in Kleinasien. Die Entzifferung dieser Inschriften ist noch ein Gegenstand des Streites, ebenso ihre Sprache[4].

---

[1] S. die Berichte in den bulletins der Ac. des Inscr. et belles lettres von 1894 an.

[2] Ueber die hebräischen und aramäischen Inschriften orientiert das von der Pariser Akademie besorgte C.I.S., 1886—89. Dazu vgl. M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphie nebst ausgewählten Inschriften, 2 Teile, 1898, und die von demselben Gelehrten (seit Herbst 1899) herausgegebene Ephemeris für semitische Epigraphik (Giessen, Ricker).

[3] s. A. H. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen, S. 113.

[4] s. P. Jensen, Hittiter und Armenier, 1898. — Die bis jetzt einzige grössere hittische Inschrift ist auf einer Statue im alten Königspalast von Babylon am 22. August 1899 entdeckt worden. Sie besteht aus

Für die Religion des Islâm waren zwar keine wesentlich neuen Entdeckungen zu machen, aber der Forschungseifer zog auch hier Dinge ans Licht, die bisher in Nacht und Nebel lagen, und entwirrte die vielverschlungenen Fäden der Geschichte dieser Religion. Zugleich war man auch bemüht, die vorislâmitischen Formen des religiösen Glaubens und Brauches der Araber und die verwandtschaftlichen Beziehungen derselben zu den übrigen Gliedern der semitischen Sprach- und Religionsfamilie blosszulegen[1]. Das Alter der Kultur auf der arabischen Halbinsel (arabische Nachrichten über Arabien reichen nicht über das 6. Jahrh. n. Chr. hinauf) trat in ein unerwartetes Licht durch die von J. Halévy und E. Glaser im Süden, sowie von Ch. Doughty[2] und Ch. Huber[3], namentlich aber von J. Euting im Norden und Inneren (1883—84) entdeckten zahlreichen Inschriften[4]. Nach den Klassifikationsversuchen D. H. Müller's in Wien sind davon 792 als proto-arabische zu bezeichnen, während die übrigen (ca. 200) den mimäischen und liḥjânischen Denkmälern von ʿOela zugehören[5]. Sie rühren sämtlich von (arabisch-) semitischen Stämmen her, welche zeitweise in Arabien Reiche gegründet haben. Das liḥjânische Reich wird vor dem mimäischen, wie dieses wieder vor dem sabäischen bestanden haben[6].

---

273 Zeichen in 7 Zeilen (s. R. Koldewey im 1. Heft der Wissenschaftlichen Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Leipzig 1900).

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, 3. Teil: Reste altarabischen Heidentums, 1887.

[2] s. Journal d'un voyage en Arabie (1883—84), 1891.

[3] s. Travels, In Arabia Deserta, 1888.

[4] Vgl. J. Euting, Nabatäische Inschriften in Arabien, 1887.

[5] Vgl. Transact. of the ninth inter. Congr. of Or. 1892, vol. II, 86ff, dazu Epigr. Denkmäler in den Denkschriften der phil.-hist. Cl. d. k. k. Ak. d. Wiss. zu Wien, Bd. 37, 1889.

[6] s. E. Glaser, Skizze der Gesch. Arabiens, I 1889, II 1890. Zur Litteratur vgl. J. Euting, Sinaitische Inschriften, 1891. — Für die aramäischen Inschriften Arabiens vgl. C.I.S. tom. I, fasc. 1 (hier auch die für die nordarabische Religionsgeschichte wichtige berühmte Stele von

§ 19. So ist nicht minder auch das, wie man glaubte, längst im hellen Sonnenlicht der gründlichsten Forschung vor unseren Augen ausgebreitete klassische Altertum durch die der Neuzeit eigentümliche Kunst des Spatens in seinen tiefsten Tiefen durchwühlt worden, und haben wir mit Hilfe der Funde aus prähistorischer und historischer Zeit fast jedes Kapitel der griechischen und römischen Religionsgeschichte von neuem zu schreiben. Die Ausgrabungen in Troja, Mykenae, Tiryns, Orchomenos, lauter prähistorischen Stätten, führten zu reichen Ergebnissen, die auch eine Verwertung in religionsgeschichtlicher Hinsicht zulassen. Die Gräberfunde zu Tanagra und an anderen Orten aus historischer Zeit lieferten höchst wertvolle Ergänzungen zu unserer Kenntnis der altgriechischen Religion. Das Heiligtum von Olympia entfaltet wieder, dank den Ausgrabungen der Deutschen (seit 1874), seine alte Pracht, während zu Delphi (seit 1893) von den Franzosen[1], zu Eleusis, Kephallenia und Oropos von griechischen, auf Kypern von englischen Gelehrten ausgegraben wird. Die Ausgrabungen durch das deutsche Institut zu Athen auf der Akropolis[2] förderten ausser vielem anderen die Inschrift des θίασος der Iobaketen zu Tage[3], und als nicht minder ergiebig haben sich die Ausgrabungen in Paros und Thera durch das gleiche Institut erwiesen. Der Architektur, insonderheit der Untersuchung der Tempelbauten, der Malerei (bemalten Vasen), den Metallarbeiten, den vielen Terrakotten entnahm die religionsgeschichtliche Forschung chronologische Angaben und wichtige Bestimmungen zur Aufhellung mythologischer Fragen. Die Inschriften ferner stehen in zu nahem Verhältnis zu den „Altertümern“,

---

Teïma); für die himjaritischen und sabäischen Inschriften s. C.I.S. tom. I, fasc. 3. Den Anfang zu einem C.I.A. hat M. van Berchem gemacht (s. Matériaux pour un Corpus Inscr. Ar. Ière partie: Égypte, fasc. I, 1894, fasc. II, 1896).

[1] Vgl. R.H.R. tom. XXXI, 1895, S. 1ff.

[2] Vgl. Athen. Mitteilungen, 1894, S. 147ff.

[3] A. a. O. S. 248ff.

wozu auch der Kultus gehört, als dass die Sammlung derselben nicht gleichfalls als eine neuerschlossene Quelle für die Religionsforschung betrachtet werden sollte. Nicht einmal die Münzen sind ohne Belehrung in mythologischen oder allgemein religiösen Dingen. Daneben hat sich die Kunst der litterarischen Kritik an den bereits vorhandenen wie an den erst in unserem Jahrhundert zugänglich gemachten Quellen (z. B. den neuentdeckten Kultusliedern in Delphi) von Jahr zu Jahr herrlicher erprobt.

Unsere Quellen für die römische Religion haben durch das 1777 in Rom gefundene Carmen arvale[1] und die später bis in die jüngste Zeit entdeckten Fragmente aus den Akten der sog. Arvalbrüder, eines religiösen Kollegiums der Kaiserzeit, eine Bereicherung erfahren. Die seit 1444 bekannten sog. Iguvianischen Tafeln sind Gegenstand ernster Untersuchung geworden. Vor allem aber ist hinzuweisen auf das C.I.L., welches (seit 1863) unter Th. MOMMSEN's Leitung durch die Berliner Akademie herausgegeben wird.

§§ 20—21. Für das germanische Altertum sind die direkten Religionsquellen äusserst spärlich. Wir kennen nur ein litterarisches Denkmal aus der germanischen Vorzeit, die im Jahre 1841 von GEORG WAITZ in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts zu Merseburg gefundenen Zaubersprüche, genannt die „Merseburger Sprüche“[2]. Heidnische Züge sind allerdings auch im Heliand und Beowulf enthalten, es sind und bleiben diese aber christliche Produkte. Dagegen gehören zu den direkten, erst im 19. Jahrhundert erschlossenen Quellen manche Inschriften aus der Rheingegend und am Hadrianswall[3],

---

[1] E. W. FAY will dasselbe auf Grund der Vergleichung mit einer Stelle aus dem indischen Atharvaveda als indogerm. nachweisen (s. Indog. Forsch., 4. Bd., Anzeiger, 1894, S. 167f.).

[2] Vgl. MÜLLENHOFF und SCHERER, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.—XII. Jahrh.[2], 1873, S. 9.

[3] Vgl. BRAUBACH, Corpus Inscr. Rhen., 1867; Westdeutsche Zeitschr. f. Gesch. u. Kultur, III, 120ff., 202f.

in denen uns die Namen altgermanischer Gottheiten erhalten sind, desgleichen Gräberfunde, die uns mit Kultusgegenständen und in einem Falle wenigstens (die grössere Nordendorfer Spange) auch mit Götternamen bekannt gemacht haben[1]. Dem Interesse, welches die neuzeitliche Forschung an den Orts- und Personennamen genommen hat, verdanken wir vereinzelte Einblicke in die religiöse Vorstellungswelt der germanischen Vorzeit[2]. Im skandinavischen Norden ist der Sammeleifer gleichfalls erst spät erwacht. Die den Götterkult bezeugenden Funde und Inschriften hat H. PETERSON verarbeitet[3]. Das Corpus poëticum boreale (2 Bde., herausg. von G. VIGFÚSSON und YORK POWELL, Oxford 1883) vereinigt die Gedichte, teils Lieder mythologischen Inhalts, teils Umschreibungen mythologischer Stoffe in den Liedern, die sog. Kenningar, aller nordischen Skalden. Die isländischen Sagas in Prosa, welche sich als die eigentliche Basis der nordischen Mythologie erweisen, erscheinen von neuem (seit 1892) in der Saga-Bibliothek[4], zu deren Herausgabe sich namhafte deutsche, skandinavische und holländische Gelehrte zusammengefunden haben. Neben die Altdeutsche Textbibliothek von H. PAUL (seit 1882) ist nun auch eine Altnordische von E. MOGK (seit 1886) getreten[5].

Von indirekten Quellen ist zwar keine neu entdeckt, wohl aber sind die schon bekannten (von den römischen Autoren abgesehen) teils zum ersten Male mit Sicherheit in ihrem Charakter als Quellen festgestellt, teils für weitere Kreise zugänglich gemacht worden. Durch ein Werk, wie die Monumenta Germaniae historica, sind Schriftsteller, wie ein ADAM VON

---

[1] Vgl. HENNING, Die deutschen Runendenkmäler, 1889.

[2] Vgl. FÖRSTEMANN, Altdeutsches Namenbuch, 2 Bde., 1854, 1872; F. STARK, Die Kosenamen der Germanen, 1868.

[3] Om Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro i Hedenold, 1876.

[4] Sammlung altnordischer Prosatexte in Niemeyer's Verlag (Halle).

[5] Herausgegeben von GUSTAF CEDERSCHIÖLD, HUGO GERING und EUGEN MOGK ebenfalls im Niemeyer'schen Verlage.

Bremen, ein Jordanes, ein Gregor von Tours, ein Widukind, sind uns die Vita S. Galli, die Vita Bonifatii, die Vita Liudgeri, die Vita Willehadi, die Vita Anskarii um vieles näher gerückt. Bessere Ausgaben sind immer auch eine Stütze für die Forschung. Nennen wir ausserdem die Scriptores rerum Langobardorum von G. Waitz (1877), die uns einen Paulus Diaconus bieten, die gute Ausgabe von Beda's Historia ecclesiastica gentis Anglorum von Alfr. Holder (1882) und desselben Ausgabe der Historia Danica des Saxo Grammaticus (1885). Die altdeutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln sind in den „Denkmälern deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.—12. Jahrhundert“ zusammengestellt[1], ebenso wie die altgermanischen Segen- und Zaubersprüche[2]. Der Aufschwung, den die kirchenhistorische und die rechtshistorische Forschung, dann weiter auch die Untersuchung der Volksüberlieferung (Volkskunde) genommen hat (seit Jakob Grimm), kam nicht minder der Erkenntnis oder dem besseren Verständnis vieler altheidnischen religiösen Bräuche zu gute.

Unter dem Titel „Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte“ (bei Trübner in Strassburg) ist neuerdings von Friedr. Kauffmann ein neues Unternehmen ins Leben gerufen worden, das unter Umständen auch für die vorchristliche Periode aufhellend wirkend wird[3].

Die Religion der Preussen und Letten, ebenso die der Slaven vor ihrer Christianisierung ist quellenmässig nur sehr dürftig belegt, und diese Quellen sind durchweg mittelbare, es sei denn, dass die Volkssagen und Bräuche[4] uns Reste des alten Glaubens erhalten haben. Neues ist hier nicht zu nennen.

---

[1] No. 51, 52. [2] No. 4.

[3] Der 1. Bd. (1899) u. d. T. Aus der Schule des Wulfila vom Herausgeber. Vgl. dazu die wesentliche Ergänzungen und Berichtigungen bietende Anzeige von W. Streitberg im Litter. Centralbl. 1900, Sp. 1177 ff.

[4] Ich kann hier nicht in die Quellennachweise eintreten, zumal es sich nur um secundär-religiöse Quellen handelt.

Für die alten Preussen hat Aeneas Silvius (15. Jahrh.) in seinen Scriptores rerum Prussicarum, für die Letten P. Eichhorn (17. Jahrh.) in seinen Scriptores rerum Livonicarum das Material zusammengetragen[1]. Die slavischen Chronisten Nestor, Cosmas und Helmond thaten das gleiche für die Ost- und Westslaven.

§ 21. Dem keltischen Altertum hat, soweit die Religionsgeschichte daran beteiligt ist, durch die Einbeziehung der inschriftlichen Denkmäler die Forschung ein durchaus verändertes Aussehen verliehen. Die hier in Betracht kommenden Sammlungen sind Brambach, Corpus Inscr. Rhenanarum (1867); Allmer, Inscriptions antiques et du moyen âge de Vienne en Dauphiné (1875); Mommsen, Inscriptiones Helveticae (Mitteilungen der Antiquar. Ges. in Zürich, Bd. 10); Hübner, Inscriptiones Britannicae latinae (Bd. 7 des C.I.L.). Nicht zu trennen von dieser Gattung von Quellen sind die bildlichen Darstellungen, die in Museen Aufstellung gefunden haben. Endlich war es die Vergleichung der gallischen Volksüberlieferungen mit denen Irlands, Schottlands und Wales', sowie mit solchen der Bretagne, deren Pflege in Angriff genommen wurde, und von christlichen Schriftstellern liefert namentlich Gregor von Tours in seiner Historia Francorum manche dankenswerte Nachricht.

§ 22. Ihrem Ursprung nach ganz eigenartige Materialien hat für die finnische Religionskunde E. Lönnrot geschaffen durch die Zusammenstellung der im finnischen Volke lebenden Lieder zu einem Epos, dem Kalewala (1842 in 32 und 1849 in 50 Gesängen) mit selbsteigenen Zuthaten (deutsch von A. Schiefner 1852; H. Paul 1885—86). Es dienen zur Ergänzung die von Lönnrot 1840 u. d. T. Kanteletar herausgegebene Sammlung lyrischer und episch-lyrischer Lieder, die Sammlung

---

[1] Für die Bibliographie ist wichtig Bibliotheca Livoniae historica von Winkelmann (2. Ausg. 1878).

Sprüchwörter u. d. T. Sananloskut (1840), die Rätsel Arvoitukset (1844) und die Zauberlieder oder Loitsurunot (1880). Nach Lönnrot's Tod (1884) erschienen die Varianten des Kalewala, welche für die Beurteilung des Epos sehr wichtig sind. Die Zauberrune (loitsuruna) verdient unter allen die meiste Beachtung, weil sie die Gegenwart des finnischen Volkes mit seiner religiösen Vergangenheit verbindet, und weil aus ihr heraus sich der poetische Mythus entwickelt hat.

Auch auf die religiösen Eigentümlichkeiten der mit den Finnen sprachverwandten Lappen und Esthen begann man sein Augenmerk zu richten und aus ihren Sagen und Gebräuchen ein Bild ihres religiösen Lebens zu gewinnen. Für die Lappen nennen wir die Arbeiten von Friis, Poestion, Quigstad og Sandberg, für die Esthen das von F. R. Kreuzwald zusammengestellte und 1857—61 mit einer deutschen Uebersetzung herausgegebene epische Gedicht Kalewipoeg, d. i. Sohn des Kalew[1], weiterhin die Sammlungen von esthnischen Volksliedern, darunter auch mythische und magische Stücke, von H. Neuss (1850—52), von J. Kreuzwald und H. Neuss (1854), von Weske (1879) und J. Hurt (1886).

§ 23. Die Quellen für die alten Religionen Amerikas liegen uns vor in den Berichten der spanischen Conquistadores und Missionare, in den Nahua-Bilderschriften, welche Eduard Seler mit grossem Scharfsinn gedeutet und damit für die aztekische Religion eine gesicherte Basis gewonnen hat, ferner in den Mayahandschriften, an deren Deutung wacker gearbeitet wird. Der im Jahre 1861 u. d. T. Popol Vuh von Abbé Brasseur de Bourboug zu Paris nach einer Handschrift aus dem Ende des 16. Jahrhunderts herausgegebene „Livre sacré“ enthält die Mythen der civilisierten Rassen Centralamerikas (Guatemala) im Original mit einer versuchsweisen französischen

[1] Deutsche Uebersetzung (im Versmass des Originals) von F. Löwe, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von W. Reiman (1900).

Uebersetzung. Nur der Titel ist irreführend[1]. Ob die neuerdings in den Ruinenstätten von Pallenque an der Grenze von Chiapas und Guatemala vorgenommenen Ausgrabungen auch für die Kunde der Religion der ehemaligen Anwohner neue Ergebnisse mit sich führen werden, bleibt abzuwarten.

Für die Religion der Indianer Amerikas und der Südseevölker sind wir zumeist auf Arbeiten von Ethnologen angewiesen, doch besitzen wir wenigstens für die Völkergruppen der Südsee auch wertvolle Sammlungen von Spezialisten, wie die Myths und Songs from the South Pacific Islands von W. Gill (1876). So haben gleichfalls die religiösen Bräuche und Vorstellungen der Neger Afrikas an Callaway, Hahn u. A. wissenschaftliche Bearbeiter gefunden. Die auf lange Zeit irreführenden Lehren von de Brosses (du Culte des Dieux Fétiches, 1760) sind durch die gediegenen Arbeiten von A. B. Ellis[2] glücklich abgethan.

§ 24. Die beiden Religionen, welche wir an letzter Stelle anführen, Judentum und Christentum, waren denjenigen Kreisen, in denen die Religionsforschung am meisten gepflegt wird, zwar bekannt, ehe man mit den Religionen Indiens u. s. w. Bekanntschaft machte. Allein nach Inhalt und Umfang hat dennoch ihre Kenntnis in einer Weise zugenommen, die fast einer Entdeckung gleichkommt. Die biblische Exegese hat sich wissenschaftlich solidiert und mit ihr die kritische Geschichte sowie die Textkritik der alt- und neutestamentlichen Bücher. Es seien hier nur Kuenen und Wellhausen genannt, deren Arbeiten auf dem Gebiete der Pentateuchkritik bahnbrechend waren, ferner H. J. Holtzmann, der für das N. T. ungefähr das nämliche gethan, was jene für das A. T. Die Geschichte der Religion Israels hat durch die Arbeiten von Baethgen (Beiträge zur semit. Religionsgeschichte 1888),

[1] Vgl. M. Müller, Essays I², 302—27.

[2] The Tshi-speaking Peoples (1887); The Ewe-speaking Peoples (1890) und The Yorubba-speaking Peoples (1894).

Robertson Smith (Lectures on the Religion of the Semites 1889, revised edition 1894; deutsche Uebers. von R. Stübe 1899) u. A. eine neue Gestalt angenommen, nicht zu vergessen die Schriften zur Geschichte des Volkes Israel von Stade (1881—87), Kittel (1888—92), Wellhausen (1894, 2. Aufl. 1895), H. Winckler (1895), Klostermann (1896) und, soweit das Zeitalter Jesu Christi in Betracht kommt, Schürer (1886—90, 3. Aufl. 1898) und O. Holtzmann (1888).

Die Ausgrabungen in Palästina einerseits und in Rom (Katakomben) andererseits warfen auf manche Seite in der Geschichte der beiden Religionen ungeahntes Licht.

Mit der wissenschaftlichen Erforschung der Religion Israels hat auch die samaritanische Litteratur an Bedeutung gewonnen. M. Heidenheim's Bibliotheca Samaritana (1887 ff.) bringt samaritanische Texte und A. Wünsche's Bibliotheca rabbinica alte Midraschim, während Petermann eine Ausgabe des samaritanischen Pentateuch von Naplus besorgte (vollendet 1891) und Merx Carmina samaritana gab (1887).

Der Talmud von Jerusalem liegt uns in der französischen Uebersetzung von Schwab in 11 Bänden vollständig vor, der Talmud von Babylon in der deutschen Uebersetzung von A. Wünsche (1886—89; neue Ausg. 2 Bde. 1894). Die Mischna gab mit deutscher Uebersetzung Sammter heraus (1886) und Strack einzelne Traktate derselben (1888, 1890)[1]. Von dem letzteren besitzen wir desgleichen eine Einleitung in den Talmud (2. Aufl. 1894). Endlich versah uns Myer mit einer wertvollen Arbeit über die Kabbalah[2].

Rücksichtlich der Periode der ersten christlichen Jahrhunderte hat die Heranziehung neuer (Didache, Petrusevan-

---

[1] Das Ungenügende aller bisherigen Talmudübersetzungen stellt in ein klares Licht E. Bischoff, Kritische Gesch. der Talmudübersetzungen aller Zeiten und Zungen (1899).

[2] Cabbalah, the philosophical writings of Ibn Gabirol, and their connection with the Hebrew Cabbalah, 1899.

gelium, Petrusapokalypse, Acta S. Pauli u. a.) und die bessere Verwertung alter Dokumente, die Verhältnisse des Einzelnen zum Ganzen in der religiösen Bewegung jener Zeiten deutlicher erkennen lassen, als dies früher der Fall gewesen. Es ist schwer, aus den vielen Beiträgen bloss einen und den anderen zu erwähnen, ohne die übrigen, die nicht minder bedeutend sein können, unabsichtlich in ein ungünstiges Licht zu setzen. Es sei uns daher genug, den Ausblick auf eine Fülle von Detailarbeiten, Ausgaben, Sammelwerken eröffnet zu haben, welche dem Forscher auf diesem Felde zu einer immer mehr der Wirklichkeit entsprechenden Gesamtansicht verhelfen.

§ 25. Werfen wir einen Blick zurück auf die Reihe von Entdeckungs- und Interpretierungsarbeiten, die wir im Vorstehenden zur Kenntnis gebracht haben, so drängt sich die Frage heran, zunächst ob alles entdeckt und interpretiert sei, was als Material für die Religionswissenschaft in Betracht kommt, und ferner, wenn diese Frage nach der einen Seite, die Interpretierung betreffend, sicherlich zu verneinen ist, und nach der anderen Seite, die Entdeckung betreffend, nicht mit Sicherheit bejaht werden kann, ob die Religionswissenschaft in unserem Sinne den Augenblick abzuwarten habe, an dem jene Frage überhaupt keine Frage mehr ist. — Die Geschichte einer jeden Wissenschaft vermag uns zu überzeugen, dass dem nicht so sein kann, denn alle Wissenschaften erweitern ihr Material unablässig und dringen tiefer in das Verständnis desselben ein, und dennoch kommen sie zu allgemeinen Resultaten, und niemandem fällt es ein, sie in dieser Thätigkeit zu behindern unter dem Vorwande, es sei erst das letzte Wort seitens der Quellenforschung abzuwarten. Und es verschlägt nichts, ob wir die geschichtliche Gesamtarbeit, wobei doch auch schon eine Entdeckung auf die andere wirkt, als solche betonen, oder an streng religionswissenschaftliche Analysen und Synthesen denken. Immer wäre der Einwand möglich,

wenn wir ihm nicht zuvorkommen und ihn als eine übertriebene Gewissenhaftigkeit, die jeden Fortschritt hemmen müsste, von vornherein abweisen, dass spätere Entdeckungen oder sorgfältigere Interpretierungen der Quellen die Farben des Bildes verschieben könnten. Lassen wir den Skeptikern (denen aber doch wohl mehr das Unheil vor Augen schwebt, das voreilige Deutungsversuche eines mangelhaften oder noch ungeordneten Materials hier wie auf anderen Gebieten anrichten) das Vorrecht, unsere Resultate anzuzweifeln, und wahren wir uns das Recht, dasjenige auf eigene Gefahr hin zu unternehmen, was wir in Anbetracht unserer Quellen sehr gut zu unternehmen in der Lage sind oder zu sein glauben. Diejenigen aber, die im Gegensatz hierzu der Ansicht sind, dass einstweilen oder für immer der Spezialforschung allein in diesen Dingen ein wissenschaftlicher Wert beigemessen werden könne, mögen wenigstens des Satzes eingedenk bleiben, dass aus Kleinem und Unvollkommenem das Grosse und Vollkommene erwächst.

(Fortsetzung folgt.)

Die Himmelsreise der Seele.

Von

Professor **D. W. Bousset** in Göttingen.

Die Aufgabe, die sich die vorliegende Untersuchung stellt, ist die Untersuchung bestimmter und charakteristischer Vorstellungen vom Jenseits, die sich in sehr ähnlicher Weise in einer Reihe verschiedener Religionen wiederfinden. Es sind dies die Ideen von der Himmelsreise der Seele. Und zwar handelt es sich um eine doppelte Reihe von Vorstellungen, einmal um eine eigentlich eschatologische Gedankenreihe, nämlich um die Lehre, dass die Seele nach ihrer Loslösung vom Leibe durch den Tod die Himmelsregionen durchwandert, um vor den Thron Gottes zu gelangen, zweitens aber auch um eine mystisch ekstatische Lehre, dass dem Gläubigen und Frommen der Aufstieg zum höchsten Gott schon in diesem Leben möglich sei, und eine daran sich anschliessende bestimmte Praxis der Ekstase. Beide Vorstellungsreihen sind eng mit einander verbunden. Die Ekstase, vermöge deren man sich durch den Himmel zum höchsten Gott erhebt, ist ja nichts anderes als eine Anticipation der Himmelsreise der Seele nach dem Tode des Menschen. So müssen wir auf beide Vorstellungsreihen unser Augenmerk richten, um so mehr, da sie sich, wie dies nur natürlich ist, meistens dicht nebeneinander finden.

Zweck der Untersuchung ist einmal, an einem bestimmten Punkt den bestimmten Beweis zu erbringen, in welchem Umfange die Hauptreligionen der hellenistischen Kulturperiode und derjenigen des römischen Kaiserreichs eine gemeinsame Geschichte und eine durch gegenseitigen Einfluss bedingte Entwicklung aufzuweisen haben. Dann aber soll auch die Frage erhoben werden, welcher Religion in diesem speziellen Punkt in letzter Linie die Priorität und der überwiegende Einfluss zuzusprechen sei.

Ich beginne zunächst mit einer Darstellung der betreffenden Ideen auf jüdischem und christlichem (und gnostischem) Religionsgebiet. Ich behandle diese zuerst, weil wir hier die Quellen, die wir benutzen, zeitlich mit der relativ grössten Sicherheit festlegen können. Dann folgt ein Ueberblick über die Vorstellungen auf dem Gebiet der eranischen Religion, der Mithrasmysterien, des hierher gehörenden mandäischen Religionssystems und der babylonischen Religion. Nach diesem Ueberblick kann die letzte der uns interessierenden Hauptaufgaben bereits gelöst werden. Es muss aber die Untersuchung noch ergänzt werden durch eine Zusammenstellung verwandter Vorstellungen auf griechischem Religionsgebiet [1]. Diese Untersuchung wird zu einem lehrreichen Vergleich des Grundcharakters griechischer und orientalischer Eschatologie führen. Endlich werden noch bestimmte griechisch-orientalische Mischbildungen (Oracula Chaldaica, hermetische Schriften) kurz behandelt werden.

Ich hebe noch hervor, dass sich die vorliegende Arbeit nach Inhalt und Auffassung vielfach mit Anz vorzüglicher Untersuchung über den „Ursprung des Gnostizismus" [2] berührt, und betone gern, wie viel Anregung und Förderung ich dieser Arbeit bei meinen Untersuchungen, die mich schon

[1] Ich stelle dabei den Alexandriner Philo ganz auf die hellenische Seite.

[2] Texte und Untersuchungen Bd. 15, 1897.

vor dem Erscheinen jenes Werkes in gleiche Richtung führten, verdanke. Ich würde mich freuen, wenn es mir gelungen sein sollte, die Untersuchung ANZ nach gewissen Richtungen hin ergänzt zu haben. Hinsichtlich der Lösung der Ursprungsfrage unterscheide ich mich von ANZ durch die Zurückstellung der babylonischen und die stärkere Betonung der eranischen Einflüsse.

I. Die Vorstellungen von der Himmelsreise im Judentum und Christentum (Gnosticismus).

Die, wie es scheint, älteste Stelle, an der innerhalb der jüdischen Litteratur die Idee der Himmelfahrt begegnet, ist ein spätes Stück des ersten Henoch[1] (Kap. 71). Hier wird kurz berichtet, wie Henoch am Ende seines Lebens vom Geist zum Himmel entrückt ward, wie er in den Palast Gottes gelangt und dort von Gott und seinen Engeln als der Menschensohn begrüsst wird. — Eine ausführliche Himmelsreise erscheint zuerst in dem merkwürdigen, so viele fremdartigen Elemente enthaltenden II. Henoch[2]. Hier wird Henoch noch bei Lebzeiten von zwei Engeln entrückt. Die Auffahrt durch sieben Himmel ist ausführlich beschrieben. Da es bei diesen wechselnden Phantasien auf Einzelheiten nicht ankommt, so will ich nur dasjenige hervorheben, was für den weiteren Lauf der Untersuchung von Wert sein wird. Im ersten Himmel sieht Henoch das Wolkenmeer, Kap. 3, im zweiten Himmel be-

---

[1] Ich bezeichne das sogenannte äthiopische Henochbuch (neueste Uebers. bei Kautzsch, Pseudepigraphen, von G. BEER, 1900) als Henoch I, das sogenannte slavische Henochbuch (the Book of the secrets of Enoch. ed. Charles-Morfill, Oxford, 1896, u. slavisches Henochbuch von N. BONWETSCH, Abh. d. Gesch. d. Wissensch., Göttingen, 1896) als Henoch II. I Henoch, Kap. 71, ist ein spätes Stück dieses Buches. Selbst seine Zugehörigkeit zu den Bilderreden ist nicht ganz gesichert. Immerhin scheint es vorchristlich zu sein.

[2] Henoch II ist eine jedenfalls jüdische Schrift, die aller Wahrscheinlichkeit nach vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist.

merkenswerterweise die gefallenen Engel, gebunden (hängend), Kap. 7, im dritten Himmel neben einander das Paradies, die zukünftige Wohnung der Seligen, und den Ort der Verdammnis, Kap. 8—10, im vierten Himmel die Gestirne, Kap. 11—16. Wie Henoch endlich in den siebenten Himmel gelangt, Kap. 20—22 [1], sieht er von weitem Gott, von seinen höchsten Engeln umgeben; aber ehe er Gott nahen darf, befiehlt Gott dem Erzengel Michael: Tritt hinzu und entkleide Henoch von seinen irdischen Kleidern und salbe ihn mit (meiner) schönen Salbe [2] und kleide

---

[1] Die Rezension A des Buches lässt den Henoch in den „zehnten Himmel gelangen". Rezension A ist hier sicher sekundär.

[2] Diese Schilderung der Salbung mit Oel ist sehr beachtenswert. Offenbar liegt derselben bereits die mystische (sakramentale) Auffassung zu Grunde, dass durch die Oelsalbung der himmlische Leib des Gläubigen gewirkt wird. Wenn nach den Acta Thomae (ed. Bonnet, S. 81 f., syrische Uebersetzung, übersetzt von W. Wright, S. 289), das heilige Oel, mit dem die sakramentale Weihe vollzogen wird, die Kraft hat, die Dämonen vor der auffahrenden Seele zu vertreiben, so hängt diese Vorstellung mit jener zusammen. Wer durch jenes Sakrament den pneumatischen Leib bekommen hat, vor dem scheuen alle Dämonen der niederen Aeonen, vgl. Ps. Clement, Recognitionen, I, 45. (Christus wird die Gläubigen: qui asperam superaverint viam . . . oleo perunget, ut et ipsorum lux luceat et spiritu sancto repleti immortalitate donentur.) Ferner Origenes contra Celsum, VI, 27 (vgl. VI, 31, Ende). κέχρισμαι χρίσματι λευκῷ ἐκ ξύλου ζωῆς. Zum Oelsakrament bei den Marcosiern vgl. Irenaeus Haer., I, 21 4, vgl. 2—3, Lipsius, Apokryphe Apostelgesch., I, 331, bei den Valentinianern, Excerpta ex Theodoto § 82 (Clemens Alexandrinus ed. Potter S. 978) bei den Naassenern, Hippolyt Refutatio, V, 9, 174, ed. Duncker. Für das genuine Christentum vgl. II Kor 1 21, I Joh 2 20 27, Jac 5 14, Tertullian de baptismo c. 7 adversus Marcionem I, 14. — Eine sakramentale Bedeutung hat das Oel bereits in der (jüdischen) Adamslegende Vita Adae, 36 ff., Apokal. des Moses, 9 ff. (vgl. die Zusammenstellung der übersetzten Texte in Kautzsch Pseudepigraphen S. 518—520), vgl. Evang. Nicodem., 18 f. Wenn von den Essenern ausdrücklich behauptet wird, dass sie das Salböl verwarfen (Josephus, Bellum, II, 123, ed. Niese), so liegt darin vielleicht ein Widerspruch gegen die sakramentale Schätzung des Oels. Bei den späteren judenchristlich gnostischen Sekten der essenischen Ebioniten, Osseer, Elkesaiten gilt das Oel als heiliges Element (vgl. Epiphanius Haer. 30 17; 19 1 Hippolyt Refutatio IX, 15, die Aufzählung der sieben Zeugen). — End-

ihn in die Kleider meiner (der) Herrlichkeit. Das geschieht, „er salbte mich und kleidete mich, und das Aussehen jener Salbe war mehr denn grosses Licht und ihre Salbe (?) wie schöner Tau und ihr Duft wie Myrrhe, wie glänzende Sonnenstrahlen. Und ich beschaute mich selbst und ich war wie einer von seinen Herrlichen“ [1]. Nun naht Henoch Gott und bekommt von ihm Offenbarungen, vor allem über die Welt schöpfung. — Vielleicht noch älter, jedenfalls viel weniger ausgebildet, ist die Himmelsfahrt des Levi im Testament der 12 Patriarchen [2], Levi 2 ff. Nach dem ältesten [3] Text wandert hier Levi durch drei Himmel. Im ersten Himmel sieht er (vgl. II Henoch) Wasser hängen (das Wolkenmeer), im zweiten die Engel, die einst an den bösen Engeln die Strafe vollziehen sollen, und die Gerechten, im dritten Himmel endlich bereits die Majestät Gottes. Dieser älteste Text, der in Cod. R und der armenischen Uebersetzung vorliegt, ist dann in den übrigen Textzweigen zu einer Auffahrt durch sieben Himmel umgearbeitet. Ich bemerke noch, dass auch die Grundschrift der Testamente in den Kreis der Henoch-Litteratur hineingehört, wie aus den vielen Stellen der Testamente, in denen Schriften Henochs citiert werden, hervorgeht. Es ist bedeutsam, dass gerade in diesem Schriftenkreise die Idee innerhalb des Judentums zum erstenmal auftaucht. Ursprünglich jüdisch ist auch die allerdings stark christlich überarbeitete Erzählung vom

---

lich bemerke man noch, das II Henoch 8 das Oel die Frucht des neuen Paradiesesbaumes ist. — Die Vorstellungen vom sakramentalen Wert der Salbung sind, wie alle spezifisch sakramentalen Vorstellungen, weder auf dem Boden des Judentums noch dem des Christentums gewachsen, sie sind wahrscheinlich sämtlich orientalischer Herkunft. Auf eine Parallele zwischen der Erzählung von der Oelsalbung in II Henoch und dem babylonischen Adapa-Mythus weist H. Zimmern, Archiv für Religionswissenschaft, II, 167 hin.

[1] Der Text nach Bonwetsch, Uebersetzung von Rezension A.

[2] Testamenta XII, Patriarcharum ed. Sinker. Cambridge 1869.

[3] Vgl. W. Lueken, Michael, 1898, S. 92, Anm. 5. Bousset, Zeitschrift f. d. neutest. Wissensch., I, 159—162.

Martyrium und der Ascensio Jesaiae[1]. Auch hier ist wieder eine Himmelfahrt durch sieben Himmel geschildert. Ich hebe aus der ebenso eintönigen wie weitschweifenden Schilderung der Auffahrt hervor, dass Jesaia seinen Aufstieg von einem Engel geleitet unternimmt[2], dass er unter dem ersten Firmament Satan und seine Scharen, wie sie sich im Kampfe gegen den Himmel befinden, sieht, 7 9—12, vor allem, dass, als Jesaia sich dem siebenten Himmel naht, eine Stimme erschallt, die das weitere Vordringen dem irdischen Menschen zu wehren versucht, und dass eine andere Stimme sich für Jesaia erklärt, „noli prohibere eum ut intret, dignus est enim gloria dei, hic enim est stola, 9 1—5. Die Scene, die hier nur vorübergehend angedeutet ist, hat ihre ausführliche Parallele und zugleich ihre Erklärung in der schon behandelten Stelle des II. Henoch. Wer in den höchsten Himmel will, muss sein irdisches Kleid ausziehen und sein himmlisches anziehen. Die Offenbarungen, die Jesaia im siebenten Himmel empfängt, sind nun leider vom christlichen Interpolator des Buches sehr stark bearbeitet. Immerhin erwähnenswert ist noch, dass Jesaias im siebenten Himmel Gerechte sieht, die ihr fleischliches Kleid ausgezogen haben und in himmlische Kleider gekleidet sind, ferner Throne und Kronen, die in künftiger Zeit den Gerechten ausgeteilt werden sollen, endlich auch den Erzengel Michael, der die „actus Hierusalem“ führt. — Auch eine der unter dem Namen des Baruch geschriebenen Schriften ist hier heranzuziehen. Es ist die erst neuerdings bekannt gewordene, im Griechischen und Slavischen erhaltene Baruchapokalypse[3]. Eine ursprünglichere Form derselben scheint noch Origenes

---

[1] Ascensio Jesaiae aethiopice et latine, ed. A. Dillmann, Leipzig, 1877.

[2] Beachte auch die vorzügliche Schilderung des ekstatischen Zustandes 6 11 12.

[3] Der griechische Text in Texts a. Studies V, James, Apokrypha anecdota, II, 1897, S. 83—102 (LI—LXI). Der slavische Text übersetzt von Bonwetsch, Nachr. d. Gött. Gesch. d. Wissensch., 1896, Heft 1.

gekannt zu haben, wenn er de principiis II 3 6 mitteilt: Denique etiam Baruch prophetae librum in assertionis huius testimonium vocant, quod ibi de septem mundis vel coelis evidentius indicatur. In der uns erhaltenen Form gelangt Baruch nur in den fünften Himmel, und da er überdies gar nicht bei seiner Auffahrt bis zum Thron Gottes kommt, so werden wir anzunehmen haben, dass die Apokalypse in der gegenwärtigen Ueberlieferung nur ein Fragment der ursprünglichen ist. Uebrigens deutet vielleicht Kap. 7 darauf, dass in einer noch älteren Gestalt der Apokalypse nur von einer Auffahrt durch drei Himmel zu der über dem dritten Himmel sich befindenden Herrlichkeit Gottes die Rede war. Die Apokalypse ist voll von wirren und barocken Phantasien. In ihren Schilderungen des Sonnenlaufes (und der Sonnenvögel) stimmt sie mit dem II. Henoch überein. Hervorzuheben ist die hervorragende Rolle, die hier wie in den anderen Visionen (II Henoch, Ascencio Jesaiae) der Erzengel Michael spielt. — Clemens Alexandrinus Strom. V 11, ed. Potter 692, weiss wieder seinerseits aus einer Sophonias-Apokalypse zu berichten: καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς οὐρανὸν πέμπτον καὶ ἐθεώρουν ἀγγέλους καλουμένους κυρίους . . . ὑμνοῦντας θεὸν ἄρρητον ὕψιστον. Eine Himmel- resp. Höllen-Reise, finden wir in der That in dem kleinen von Steindorff[1] mit Bestimmtheit dem Sophonia zugewiesenen Fragment, wie auch in dem grösseren anonymen Bruchstück, das doch vielleicht aus einer Sophoniasapokalypse stammen könnte[2]. Aber verschiedene Himmel werden hier nicht erwähnt, und schwerlich haben wir in diesen Fragmenten die ursprüngliche Form der verloren gegangenen, doch wahrscheinlich jüdischen Sophoniasapokalypse[3]. Ferner ist auch in

---

[1] Texte und Untersuch. N. F. II, 3 a; Steindorff, Die Apokalypse des Elias, S. 169, 170.

[2] Steindorff S. 149—153.

[3] Aus den mancherlei Phantasien dieser Apokalypse hebe ich die Schilderung der Strafengel der Gottlosen (Steindorff S. 150) hervor,

der Apokalypse Abrahams[1] von einer Auffahrt Abrahams durch die sieben „Flächen“ (Kap. 15) die Rede, und das siebente, sechste und fünfte Firmament (Fläche) werden genannt (Kap. 19, pag. 30 13 19 27). — Endlich ist zu erwähnen, dass in der Apokalypse des Moses (besser dem βίος Ἀδάμ) Kap. 37 Michael den Befehl bekommt, Adams Leichnam ins Paradies, in den dritten Himmel, zu bringen (Tischendorf, Apok. apokr. pag. 30).

Als eine besonders wichtige Beobachtung hebe ich zum Schluss noch hervor, dass auch die Essener mit der Idee der Himmelsreise vertraut gewesen zu sein scheinen. Wenigstens berichtet Josephus (Antiq. XVIII 18 ed. Niese) von ihnen: ἀθανατίζουσιν τὰς ψυχὰς περιμάχητον ἡγούμενον τοῦ δικαίου τὴν πρόσοδον. Das Wort lässt sich kaum anders als auf die durch Dämonen behinderte Himmelsreise der gerechten Seele beziehen[2].

Im Schriftenkreis des Neuen Testaments zeigen sich nur wenige Spuren der Lehre vom Aufstieg der Seele. Wo wir diese vermuten sollten, in der Johannisapokalypse, findet sich nichts derartiges. Es ist aber sehr bemerkenswert, dass kein Geringerer als Paulus unzweideutig seine Vertrautheit mit der uns interessierenden Form der Ekstase zeigt. Er rühmt sich, in den dritten Himmel und dann ins Paradies, er weiss nicht, ob ausserhalb des Leibes oder im Leibe, aufgefahren zu sein[3]. Offenbar liegt diesem Bekenntnis die Anschauung zu Grunde,

und vor allem den Zug, dass die Strafengel drei Tage lang mit den Seelen der Bösen in der Luft schweben, ehe sie diese der Verdammnis überantworten.

[1] Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, I, 1, N. Bonwetsch, Die Apokalypse Abrams.

[2] Vielleicht hängt mit dieser Vorstellung auch die Ueberlieferung geheimer Engelnamen zusammen, welche diese Sekte pflegte (Josephus B. J., II, 142).

[3] Es scheint mir gesichert, dass Paulus mit II Kor 12 2. 4 zwei verschiedene Stationen seiner Auffahrt zu Gott bezeichnet. Andernfalls würde Paulus sich unerträglich breit ausgedrückt haben.

dass es drei Himmel gebe (nicht mehr) und darüber das Paradies, die Wohnung Gottes. Dort oben, im Paradies, hat Paulus dann „unaussprechbare“ Worte gehört, d. h. er hat Offenbarungen überschwänglicher, in irdische Worte nicht fassbarer Geheimnisse bekommen. Auf derartige Erfahrungen schaut Paulus offenbar auch I Kor 2 6ff. Die „Weisheit“, deren Paulus sich hier rühmt, die er nur unter den Vollendeten offenbart, von der auch die hohen Engelmächte nichts wissen, weil ihr Inhalt jenseits dieser Welt liegt, jenes Wissen um das „was kein Auge gesehen, und kein Ohr gehört hat“, um die himmlischen Güter, die Gott seinen Gläubigen bereitet hat, das alles ist ihm durch jene ekstatische Erhebung ins Paradies zu teil geworden. Jene unsagbaren Geheimnisse trägt er auch nicht in Worten menschlicher Weisheit vor, sondern in Worten, die vom Geist gelehrt worden sind, d. h. im Zungenreden und Worten prophetischer Begeisterung. Man sieht erst, wenn man II Kor 12 und I Kor 2 zusammenhält, was dem Paulus seine ekstatischen Erlebnisse bedeuteten. — Man möchte fast versuchen, jene merkwürdige und mit den sonstigen Anschauungen des Paulus nicht in Einklang zu bringende Eschatologie, die er II Kor 5 1ff. entwickelt, von jener Grundanschauung aus zu verstehen. Sollte nicht Paulus, wenn er von der nicht mit Händen gemachten, ewigen Behausung spricht, die der Christ nach seinem Tode im Himmel hat, die Vorstellung geteilt haben, dass die zum Himmel auffahrende Seele an der Schwelle der ewigen Wohnung Gottes den neuen Leib empfange? Es ist endlich auch zu vermuten, dass der Verfasser des Epheserbriefes an die durch Dämonen behinderte Seelenreise in seinem letzten Kapitel 6 11—17 gedacht habe. „Ziehet die Rüstung Gottes an, dass ihr den Schlichen des Teufels widerstehen könnt. Denn wir haben nicht zu kämpfen mit Fleisch und Blut, sondern mit den Mächten und Gewalten, mit den Herrschern dieser Finsternis, mit den Geistern der Bosheit im Himmel. Deshalb legt die

volle Waffenrüstung Gottes an, damit ihr am bösen Tage (d. h. am Tage des Todes) widerstehen könnt und, nachdem ihr alles vorbereitet habt, bestehen könnt"[1].

Doch kehren wir zu Paulus zurück. Es lässt sich nunmehr die interessante Beobachtung machen, dass Paulus in seinen Anschauungen und ekstatischen Erfahrungen keineswegs in seiner Zeit und Umgebung vereinzelt dasteht, dass er vielmehr auch an diesem Punkte in seiner rabbinischen Vergangenheit wurzelt. Eine sehr merkwürdige Notiz des Talmud belehrt uns, dass eine Reihe von jüngeren Zeitgenossen des Paulus unter den Rabbinen dieselbe eigentümliche Form der Ekstase kannten. Die Notiz lautet (Talm. Bab. Trakt. Chagiga 14 b): Vier sind in das Paradies eingedrungen, nämlich Ben Asai, Ben Soma, Acher und R. Akiba. R. Akiba sprach zu ihnen: Sowie ihr zu den reinen Marmorsteinen kommt, so sollt ihr nicht sprechen Wasser, Wasser . . . Ben Asai schaute und starb . . . Ben Soma schaute und wurde getroffen[2] . . . Acher schnitt die Pflanzungen ab, R. Akiba allein kam in Frieden wieder heraus. — Grätz (Gnosticismus im Judentum 57) bemerkt zu dieser Stelle, es sei noch keinem eingefallen, den Ausdruck, „ins Paradies eingehen", buchstäblich und materiell aufzufassen. Dennoch kann nicht daran gezweifelt werden, dass die buchstäbliche, wenn auch nicht gerade materielle, Auffassung dieser Worte die richtige sei[3]. Es handelt sich

[1] Zu erwähnen wäre noch, dass sich häufiger die plastische Ausmalung der Himmelsreise Christi im neuen Testament findet. Eph 4 8 wird die Psalmstelle: er ist zur Höhe gefahren und hat Gefangenschaft gemacht (zu beziehen auf Kampf und Besiegung von Engelmächten bei der Auffahrt) auf Christus angewandt. Sehr häufig sind die Anspielungen im Hebräerbrief (namentlich 4 14 ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, vgl. 6 20 7 26 8 1 9 11). Auch das ὤφθη ἀγγέλοις I Tim 3 16 gehört hierher.

[2] D. h. geistesverwirrt. Die Uebersetzung gebe ich nach Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, I, Leipzig, 1886, S. 282 und Grätz, Gnosticismus im Judentum, S. 57.

[3] Grätz ist übrigens selbst nicht weit von der richtigen Auffassung

hier offenbar um das in der Ekstase geschehene Aufsteigen ins Paradies. Von dieser Annahme aus erklären sich alle Einzelheiten. Die Kunst, ins Paradies zu fahren, ist dieser Ueberlieferung offenbar schon eine verdächtige geworden. Warnend werden die üblen Folgen hervorgehoben, welche diese für die meisten, die sich ihr hingaben, gehabt hat. Alle Einzelheiten sind so vollkommen verständlich. Wenn es von Ben Asai heisst, dass er schaute und starb, so wird man einen vermutlich plötzlichen Tod dieses Rabbinen nach alter Anschauung darauf zurückgeführt haben, dass er beim „Eingehen ins Paradies" Gott schaute. Wenn es von R. Soma heisst, dass er geisteswirr wurde, so ist das eine Folge, die jene oft geübte Ekstase wohl hervorrufen konnte. Wenn endlich von R. Acher[1] gesagt wird, dass er die Pflanzungen abschnitt, so ist mit diesem rätselhaften Ausdruck jedenfalls die Ketzerei, der Acher nach der Tradition sich ergab, gemeint. Auch das steht in einem leicht erklärlichen Zusammenhange mit dem Eingehen ins Paradies. Denn aus dieser Art der Ekstase entstand ja sofort das, was Paulus als σοφία ἐν τοῖς τελείοις bezeichnet. Allerlei Spekulationen über die Himmel und ihren Inhalt, über Gott und seine Umgebung konnten sich so leicht anschliessen. Wir ersehen die Möglichkeit aus dem II. Henochbuch. Hier wird in unmittelbarem Zusammenhang mit der Himmelfahrt Henochs eine ausgedehnte Himmelskunde und zugleich eine Kosmogonie entwickelt. Im Traktat Chagiga werden kurz vor der citierten Stelle ebenfalls die Lehren von dem „Wagen Gottes" (Maasse Merkaba), d. h. von den Geheimnissen seiner himmlischen Wohnung und von der Schöpfung (Maasse Bereschith)[2] als gefährliche Geheimlehren,

entfernt, wenn er annimmt, dass in diesem Zusammenhang von ekstatischen Erfahrungen die Rede sei.

[1] Elia ben Abujah, der berüchtigte Apostat des Judentums, Zeitgenosse Akibas.

[2] Von R. Soma wird ausführlich erzählt (Chagiga 15a), wie er in der Ekstase über das Schöpfungswerk nachgesonnen habe.

die man nur im engsten Kreise oder gar nicht mehr tradiert, behandelt. Es wird übrigens auch Chagiga 15 a (Wünsche 283) bestimmt angegeben, worin Achers Ketzerei bestand, und wie diese mit seinem Eingehen ins Paradies zusammenhängt. Es wird nämlich dort erzählt, dass Acher im Himmel gesehen habe, wie dem Metatron[1] Erlaubnis gegeben wurde, sich niederzulassen, um das Verdienst Israels aufzuzeichnen. Da habe er gedacht, ob es nicht vielleicht „zwei Mächte" gebe Wir sehen deutlich, wie sich Spekulationen gnostischer Art mit jenen ekstatischen Erfahrungen und Uebungen verbanden. — Nur von R. Akiba heisst es, dass ihm das Ins-Paradies-Gehen nichts geschadet habe. Allerdings wird auch von ihm erzählt (Chagiga 15 b): „Auch den R. Akiba wollten die Dienstengel fortstossen, aber der Heilige, gebenedeiet sei er, sprach zu ihnen: Lasset diesen Alten herzutreten, sich mit meiner Glorie zu beschäftigen[2]." Aber im allgemeinen wird von ihm gesagt: Er stieg in Frieden hinauf und stieg in Frieden auch wieder hinab[3] (Chagiga 15 b)[4].

Es kann somit kaum noch zweifelhaft sein, dass die rabbinischen Zunftgenossen des Paulus mit der Kunst, ins Paradies einzugehen, vertraut waren. Was man geneigt ist, als persönlichstes Eigentum des Paulus anzusehen, die Erfahrungen,

---

[1] Ein Engel der späteren jüdischen Spekulation. Die Stellung, die hier Metatron einnimmt, erinnert lebhaft an die Stellung des Michael in der Ascensio Jesaiae. 9 22—23.

[2] Grätz S. 87 בכבודי להשתמש, vgl. Wünsche S. 288.

[3] Man beachte den charakteristischen und durchaus unsere Annahme bestätigenden Ausdruck.

[4] Einigermassen rätselhaft bleibt übrigens die Stelle Chagiga 14 b. R. Akiba sprach zu ihnen (Asai, Soma, Acher): Sowie ihr zu den reinen Marmorsteinen kommt, so sollt ihr nicht sprechen: Wasser, Wasser. Es scheint, dass hier eine spezielle Vorschrift darüber gegeben sei, wie man sich bei der Himmelfahrt an einer bestimmten Stelle des unbekannten Jenseits zu verhalten habe. — Man vergleiche pythagoreische Vorschriften in Betreff der Reise durch die Unterwelt ganz ähnlicher Art. Dieterich, Nekyia S. 85 f.

von denen er II Kor 12 berichtet, ist der äusseren Form der ekstatischen Erlebnisse nach durchaus Eigentum der Schule, nicht des einzelnen Mannes, und von Paulus aus seiner rabbinischen Vergangenheit in sein neues Leben herübergenommen. Dabei soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, dass bei Paulus die Auffahrt ins Paradies nicht tiefstes, innerlichstes und persönliches Erlebnis gewesen wäre; auch das mag gesagt sein, dass für die religiöse Glut und Innerlichkeit des Paulus solche Stunden ekstatischer Erhebung von anderem Inhalt waren, als diejenigen seiner übrigen Zunftgenossen.

Wenn wir zunächst unser Augenmerk auf die spätere Ueberlieferung dieser Vorstellungen richten, so finden sie sich in dem Umkreis des nichthäretischen Christentums verhältnismässig selten in ausgeprägterer Form. Eine Anspielung auf derartige Vorstellungen enthält Ignatius ad Trallianos 5. Am meisten Spuren dieser Anschauungswelt finden sich noch bei Clemens Alexandrinus. Am deutlichsten spricht wohl die Stelle Strom. VII 10 (866 ed. Potter) Μετὰ γ'οὖν τὴν ἐν σαρκὶ τελευταίαν ὑπεροχὴν ἀεὶ κατὰ τὸ προσῆκον ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλων εἰς τὴν πατρῴαν αὐλὴν ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἑβδομάδος ἐπείγεται μονὴν ἐσόμενος ὡς εἰπεῖν φῶς ἑστώς. Ebenso spricht Cl. von der Himmelsreise des wahren Gnostikers, Strom. VII 3 (Potter 835): πλὴν ἐκείνας φημὶ τὰς γνωστικὰς ψυχὰς τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς θεωρίας ὑπερβαινούσας ἑκάστης ἁγίας τάξεως τὴν πολιτείαν, καθ' ἃς αἱ μακάριαι θεῶν οἰκήσεις διωρισμέναι διακεκλήρωνται . . . εἰς ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους ἀφικουμένας, οὐκ ἐν κατόπτροις ἢ διὰ κατόπτρων [ἐπὶ] τὴν θεωρίαν ἀσπαζομένας τὴν θείαν . . . εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας ταυτότητι τῆς ὑπεροχῆς ἁπάσης τετιμημένας διαμένειν. Ueberhaupt sind dem Clemens die Hebdomas (ursprünglich die Sieben-Planetensphäre) und die Ogdoas (der höchste Himmel) geläufige Begriffe, die er bereits symbolisch für die verschiedenen Stufen gnostischer Vollkommenheit verwertet. Strom. IV 17 (Potter 612)[1]. Be-

[1] Vgl. L. ATZBERGER, Gesch. d. christl. Eschatologie S. 358 Anm. 2.

merkenswert ist, dass nach Clemens sich jener Aufstieg der Seelen nur allmählich und in langen Zeiträumen vollzieht. Auch für die gläubigen und gerechten Seelen giebt es im Jenseits läuternde Strafen. Sie müssen die Leidenschaften ablegen, Strom. VI 14 (794), sie müssen sich einer Reinigung unterwerfen, ehe sie zu dem vollkommenen Ziel gelangen, Strom. VII 10 (865)[1]. So löst sich Clemens die Idee von der endgültigen Vergeltung nach dem Tode schliesslich in den Gedanken auf, dass im Jenseits eine ganze Skala verschiedener Schicksale vorhanden sei, und dass die Seelen stufenmässig von den niederen zu den höheren Orten aufsteigen. Strom. VI 14 (794). Noch bestimmter wird in den nicht mit voller Sicherheit auf Clemens zurückzuführenden Eclogae Prophetarum der Gedanke eines allmählichen Aufsteigens der Seelen zu immer vollkommenerem Dasein ausgesprochen. In einer je tausendjährigen Lehrzeit durchlaufen die Seelen der Menschen die Stufen der Engel, Erzengel, und πρωτοκτίσται (Eclogae 56—57, ed. Potter 993—994)[2]. Wir werden weiter unten sehen, wie gerade diese Anschauungen an griechischen Philosophemen orientiert sind. So weit ich sehe, werden bereits bei Origenes die Spuren jener ganzen phantastischen Gedankenwelt geringer. contra Celsum VI 20 spricht er die Hoffnung aus, zu den himmlischen Höhen zu gelangen, bei den Wassern, die über dem Himmel sind, die Quellen des Wassers des ewigen Lebens zu empfangen und, nicht wieder durch die Umdrehung des Himmels fortgerissen, immer in der Beobachtung der unsichtbaren Dinge Gottes zu verharren. Auf die Zahl der Himmel legt bereits Origenes kein Gewicht mehr. Sicher sei nur, dass die Schriften von mehreren Himmeln sprächen, sei es, dass sie damit die Planetensphären andeuten wollten oder noch etwas Geheimnisvolleres (c. Celsum 6 21)[3].

---

[1] Atzberger S. 358—361.

[2] Die Excerpta ex Theodoto gehören nicht hierher.

[3] Joh. Damascenus de fide orthod., II, 6 (Migne P. G., Bd. 94

Auch in der christlichen Apokalyptik werden die Spuren jener Phantasien verhältnismässig selten. Andeutungen finden sich in den Fragen des Bartholomaeus[1], in der Apokalypse Esdrae[2], in dem von Basset apocryphes éthopiennes herausgegebenen prière de Barthos p. 18 f., prière de Golgatha p. 42. Besser sind die Anschauungen erhalten in dem apokryphen Leben Josephs des Zimmermanns[3]. Joseph sieht hier, im Sterben liegend, den Tod (Abbaton) mit dem Hades (Amente), dem Teufel und den bösen Dämonen kommen, die jeder Seele zornglühend nachstellen, die aus dem Leibe fährt (Kap. 21). Jesus bedroht die Mächte, dass sie fliehen, und ruft Michael und Gabriel herbei, „dass sie mit der Seele meines Vaters Joseph gehen und den Weg vor ihm her zeigen, bis sie die sieben Aeonen der Finsternis überschreitet.“ Der „Weg“, den die Seele gehen muss, ist ein schrecklicher, auf ihm lagern sich die bösen Mächte, und ein Feuerstrom fliesst dort, schrecklich wie die Fluten des Todes. Aehnliche Phantasien über die Scharen der Engel und Dämonen, die der Seele bei ihrem Ausgang aus dem Leibe begegnen, finden sich häufiger[4]. So schon bei Origenes, Homil. V in Psalm. (Lommatzsch XII 233; Macarius v. Aegypten Homil. XXII, (Migne Patr. Gr. Tom. 34), Severus v. Antiochia (Brief an Thomas B. v. Germanicia in Cramer's Catena zu Juda 9), in der Randbemerkung zu Juda 9 der Minuskel,

880) beruft sich für die Annahme von drei Himmeln auf die bekannte Stelle des Paulus und lässt auch die Annahme von sieben Himmeln gelten, wenn auch kein biblischer Grund dafür vorhanden sei.

[1] Nachrichten d. Gesch. d. Wissensch., Göttingen, 1897, Heft 1, Die apokryphen Fragen des Bartholomaeus (S 15 7, die sieben Himmel, 23 13 16 und 26 19, erster und siebenter Himmel).

[2] Tischendorf, Apocal. apocr., p. 24, εἶδον ἐν τῷ πρώτῳ οὐρανῷ στρατηγίαν ἀγγέλων μεγάλην.

[3] Zeitschr. f. wissensch. Theol., 1883, L. Stern, Das Leben Josephs des Zimmermanns aus dem Koptischen übersetzt.

[4] Die Stellen sind gesammelt von R. James, The Testament of Abraham, Texts and Studies II, 2 16—20.

Act.-Cath. 30 (Gregory) aus einem Μωυσέως ἀπόκρυφον. Im Vorbeigehen mag übrigens noch erwähnt werden, dass sich dieses Stück eschatologischer Phantasie auch bereits in einer jüdischen Schrift, Testament der Patriarchen Asser 6, bezeugt findet [1].

Ihre weiteste Verbreitung und stärkste Ausprägung haben dann diese Theorien und ekstatischen Uebungen in den verschiedenen Sekten des Gnosticismus gefunden. Die Zusammenstellung des hier vorliegenden reichen Materials ist hier nicht mehr nötig, weil bereits Anz in seiner vortrefflichen Untersuchung über den Ursprung des Gnosticismus fast alles hier in Betracht kommende gesammelt hat. Anz glaubte in der Lehre von dem Aufstieg der Seele durch die sieben Himmel und der damit zusammenhängenden magischen und sakramentalen Praxis die Centrallehre des Gnosticismus gefunden zu haben. Für breite Kreise der gnostischen Sekten scheint mir der Beweis für diese These auch erbracht zu sein. Mindestens wird man sagen müssen, dass die Himmelfahrt der Seele eine der centralen Dogmen des Gnosticismus gewesen sei.

Ich beschränke mich darauf, hier noch den Beweis zu erbringen, dass „das Eingehen ins Paradies“ auch der späteren und spätesten jüdischen Ueberlieferung keine unbekannte Vorstellung geworden ist. Besonders ist Moses der Held dieser Himmelfahrterzählungen. Eine sog. „Gedulath Mosheh“ liegt übersetzt in Gaster's Hebrew Visions of Hell and Paradise I vor. (Journal of the Royal Asiatic Society 1893 572—588 cf.

---

[1] „Denn das Ende des Menschen erweist ihre Gerechtigkeit, indem sie die Engel des Herrn und des Satan kennen lernen. Wenn nämlich die Seele in Erregung weggeht, so wird sie von dem bösen Geist gequält, dem sie auch gedient hat in Begierden und bösen Werken. Wenn sie aber ruhig in Frieden den Engel des Friedens erkannt hat, so wird er sie im Leben trösten.“ Vgl. übrigens auch Bab. Talmud, Ketuboth, 104a. Den Frommen begegnen, wenn sie gestorben sind, nur gute, den Bösen nur böse Engelscharen. Kohut, Talmudische Eschatologie, Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch., 21, 564.

Jellinek Bet-ha-Midrasch II, p. X, XIV f., XIX f.). Hier führt Metatron-Henoch den Moses zum Himmel, nachdem bemerkenswerterweise sein irdisches Fleisch und Blut, das zur Himmelfahrt nicht fähig war, in Feuer verwandelt ist. Durch sechs Himmel, in deren vierten der Tempel steht, gelangt Moses zum siebenten Himmel Aravoth und zum Thron Gottes. Ihm werden dann auf Befehl Gottes Himmel und Hölle mit ihren Freuden und Qualen gezeigt[1]. Eine zweite Himmelfahrt des Moses liegt Pesikta Rabbati K. 20 (cf. Jellinek l. c. I 58 bis 61, übersetzt bei Winter und Wünsche Jüdische Litteratur I 450 und Gaster l. c. 588—590 vor. In sieben Stufen steigt Moses auch hier zum Himmel auf; bei sieben feindlichen Mächten, zuletzt beim Todesengel, muss er vorbeiwandern. Auf diesen Vorgang wird die Psalmstelle bezogen: Aufgefahren bist du zur Höhe, hast Gefangene mitgeführt (Ps. 68). Besonders rein ausgebildet liegt die spätjüdische Theorie in der sogenannten Hechaloth-Litteratur vor. Der Held der mystischen Ekstase und der Merkaba-Spekulation ist Rabbi Ismael. Ein Bericht über dessen Himmelfahrt findet sich im Sepher Henoch (Jellinek Beth-ha-Midrasch V 170, übersetzt bei Winter und Wünsche III 239). Hier erzählt R. Ismael: „Als ich zur himmlischen Höhe gelangte, um die Erscheinung der Merkaba zu betrachten, durchschritt ich sechs Hallen, von denen die eine immer inmitten der anderen lag. Wie ich an den Eingang der siebenten Halle gelangte, blieb ich betend vor Gott stehen." Hier wird Metatron-Henoch ihm zum Schutz gegen den Dämon Kazphiel[2] gesandt und bringt ihn vor Gottes Thron. Auch in den grossen „Hechaloth" (Hallen) (Jellinek III 83 ff., vgl. II 40 ff. Winter-Wünsche III 235 ff.) wird die Himmelfahrt des R. Ismael durch die

---

[1] In der Anlage ist die Vision ausserordentlich ähnlich der weiter unten zu besprechenden persischen Ardâ-Virâf Apokalypse.

[2] Kazphiel ist der Engel, der dem Saturn—Kronos, dem letzten in der Reihe der Planeten entspricht.

sieben Hallen geschildert. Vor dem Thore einer jeden Halle stehen acht Wächter, deren Namen genannt werden. Auch werden die Beschwörungsformeln mitgeteilt, die der Myste zu sprechen hat[1].

Von der Praxis dieser eigentümlichen Ekstase geben die תְּשׁוּבוֹת הַגְּאוֹנִים eine interessante Beschreibung (übersetzt bei Winter und Wünsche III 235). Viele Gelehrte waren der Ansicht, dass für denjenigen, der . . . dazu befähigt ist, falls er danach strebt, die Merkaba zu schauen, wohl Wege vorhanden sind, das auszuführen. Er muss nämlich bestimmte Tage fastend zubringen, muss den Kopf zwischen die Kniee legen und zur Erde nieder viele Lieder und Gesänge murmeln, welche ausdrücklich angegeben sind. Alsdann erblickt er das Innere und die Hallen, und es wird ihm zu Mut, als sähe er mit eigenen Augen sieben Hallen, und er kommt sich vor, als trete er von einer Halle in die andere und sähe alles, was darin ist.

Wir haben auf weiten Strecken innerhalb der jüdischen und christlichen Litteratur die merkwürdigen Anschauungen von der Himmelsreise der Seele verfolgt. Es hat sich jedenfalls dies gezeigt, dass sie ihre Wurzeln nicht im Christentum haben. Im neutestamentlichen Zeitalter waren diese Anschauungen bereits vorhanden, das Judentum des ersten christlichen Jahrhunderts zeigt deutliche Spuren derselben, und besser als im Christentum hat sich in der jüdischen Ueberlieferung der Komplex dieser Vorstellungen bis in die späteste Zeit erhalten. Anz war jedenfalls im Recht, wenn er auf einen vorchristlichen Ursprung der Kernlehre des Gnosticismus von der Himmelsreise der Seele schloss. Und auch das Judentum

---

[1] Vgl. noch die Offenbarungen des R. Ismael, Alphabet-Midrasch, des R. Akiba, Buchstabe 17, Eisenmengers, Entdecktes Judentum, I, 2ff., Winter und Wünsche, III, 233. Ein anderer Held der mystischen Ekstase ist Rabbi Josua bei Levi, vgl. Jellinek a. a. O., II, 48—53; Gaster Visions a. a. O., S, 591—598.

wird man kaum für die Heimat dieser Vorstellungen halten wollen. Diese Anschauungen finden sich hier allzu spärlich und gerade in Schriften, die auch sonst einen durchaus fremdartigen Eindruck machen. Im zweiten Jahrhundert war man sich des gefährlichen und häretischen Charakters jener mystischen Ekstase wohl bewusst. Ueberdies hängen diese Vorstellungen allzu schlecht mit den genuinen Anschauungen des Spätjudentums (Auferstehung des Leibes, Apokalyptik) zusammen. Wir werden also weiter die Frage nach dem Woher dieser Vorstellungen erheben müssen. Anz hat geglaubt, diese Frage wesentlich mit einem Hinweis auf die babylonische Religion, allerdings unter Heranziehung der eranischen Religion, erklären zu können. Die folgende Untersuchung soll zeigen, dass der eranischen Religion die eigentliche Priorität und der ausschlaggebende Einfluss in dieser Hinsicht zukommt.

Ehe wir jedoch in der Untersuchung weitergehen, wird es angebracht sein, dass wir uns vergegenwärtigen, dass die Ideen der Himmelsreise der Seele mit einem ganzen Komplex von anderen Vorstellungen, wie wir bereits jetzt gesehen haben, zusammenhängen. Vor allem verbinden sie sich mit der Annahme einer bestimmten Zahl von Himmeln. Es werden bald drei, bald sieben Himmel angenommen. Das Verhältnis dieser beiden Annahmen zu einander ist uns noch nicht klar geworden. Ferner verband sich mit dem Gedanken der Himmelsreise die Vorstellung von himmlischen Kleidern (oder Leibern), die den Gläubigen geschenkt werden, die Annahme einer Oelsalbung von geheimnisvollem sakramentalem Wert, endlich die Vorstellung, dass Dämonen auf jener Himmelsreise der Seele hindernd und feindlich begegnen. Wir werden gut thun, uns in der folgenden Untersuchung diesen ganzen Komplex von Vorstellungen zu vergegenwärtigen.

II. Die Vorstellungen auf dem Gebiet der eranischen Religion[1].

Bereits in einer Reihe von Stellen des jüngeren Avesta liegt die Lehre von der Himmelsreise (resp. Höllenfahrt) der Seele in ausgebildeter Gestalt vor. Die älteste Gestalt, in der sich noch die wenigsten der späteren charakteristischen Züge finden, scheint Vendidad XIX 90—111 zu bieten. Hier wird nur gesagt, dass die Seele nach dem Tode von den himmlischen Yazatas[2] über die Hara-Berezaiti und die Çinvat-Brücke[3] vor den goldenen Thron Vohu-Manos, der sich vom Thron erhebend die Seele begrüsst, der Amesha-Spentas und Ahura-Mazdas und in die Wohnung Ahura-Mazdas, zum Garôdemâna, gebracht wird, und dass die Dämonen schon vor dem Geruch der guten Seele bei deren Auffahrt fliehen. Eine ausgebildete Vorstellung von den einzelnen Stationen der Himmelsreise scheint noch nicht vorhanden zu sein. — Reicher ausgebildet findet sich die Lehre in den beiden Stellen Yast 22

[1] Vgl. zum Folgenden besonders Hübschmann, Die persische Lehre vom Jenseits. Jahrbücher für prot. Theol., 1879. Casartelli La philosophie religieuse du Mazdéisme, 1884, S. 167—181. Justi, Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zaratustra, Preuss. Jahrbücher, 1897, Bd. 88, besonders S. 236ff. Brandt, Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und persischen Vorstellungen, Jahrbücher für prot. Theol., 1892, Bd. 18, 405ff., 575ff.; Proceedings of the American Society, 1893, Jackson, The doctrine of Resurrection among the ancient Persians; F. Cumont, Texts et Monuments Relatifs au Mystères de Mithra, tom. I, Introduction p. 36f. 309ff.

[2] Es ist bemerkenswert, dass schon hier Vendidad 19 94 101 111 hervorgehoben wird, dass die gute Seele von guten Geistern, die böse Seele von Dämonen auf ihrer Reise begleitet wird. Die älteste Parallele, die wir innerhalb des Judentums gefunden, war Testamentum Asser, Kap. 6. Später ist diese Phantasie weit verbreitet. (S. o. S. 150.)

[3] Die Vorstellung, dass die Seele die Brücke überschreitet, um ins Paradies zu gelangen, scheint zu dem allerältesten Bestand der eranischen Religion zu gehören. Sie findet sich bereits in den Gathischen Texten Jasna 44 8 46 10—12 51 13 (Justi a. a. O. S. 237), vgl. auch die Höllenvorstellung Jasna 31 20 33 1 49 11.

und 24 53—65. Nach diesen weilt die Seele des Frommen nach seinem Tode noch drei Nächte beim Leibe und sieht so viel Freude als die ganze lebendige Welt. Dann schwebt sie aufwärts, und ihr begegnet ein schönes Mädchen, das Ebenbild der guten Thaten, Worte und Gedanken des Frommen. Und dann gelangt sie in drei resp. vier Stationen vor Ahura-Mazdas Thron. „Zum erstenmal schreitet vor die Seele der Frommen, in Humât (= gute Worte, oder Paradies der guten Worte) hält sie an; zum zweitenmal schreitet vor die Seele der Frommen, in „Hûkht“ (gute Worte) hält sie an, zum drittenmal schreitet vor die Seele der Frommen, in „Hvârest“ (gute Werke) hält sie an, zum viertenmal schreitet vor die Seele der Frommen, im unendlichen Licht hält sie an.“ Sie wird im Himmel mit Fragen bestürmt, wie sie dorthin gelangt sei. Doch Ahura-Mazda verbietet die Fragen über den „furchtbaren und schrecklichen Weg“, den sie gekommen, und befiehlt, ihr himmlische Speise zu geben. Nun scheinen allerdings diese Stellen zu dem jüngsten Bestand der Avesta zu gehören. Das 19. Kapitel des Vendidad hat ursprünglich kaum zu dem alten Vendidad gehört. Es ist ein angeschobenes Kapitel, das aus den verschiedenartigsten Stücken kompiliert ist[1]. Eine ähnliche Stellung nehmen innerhalb der Yast die beiden Stücke 22 und 24 ein. Freilich will man Yast 21, 22 auf den alten Hadhôkt-Nask zurückführen. Aber in der Inhaltangabe des Dînkart (West, Sacred Books of the East V 224 8) findet sich von dem Inhalt dieses Stückes keine Spur. Ebenso scheint die Zurückführung von Yast 24, 25 auf den alten Vîstâsp-Nask doch nicht ganz gesichert. Aber wenigstens eine Andeutung der Himmelfahrt finden wir bereits in einem Fargard des Vendidad, dessen Zugehörigkeit zum alten Vendidad nicht bezweifelt wird. Fargard 7 52 lautet: „Für diesen (den guten Menschen) wird es keinen Kampf zwischen den bei-

[1] C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum, übersetzt von Gehrich, II, 1, 29.

den Geistern geben, und wenn er in das Paradies eingehen wird, so werden Sterne, Mond und Sonne ihn seligpreisen, und ich, der Schöpfer Ahura Mazda, werde ihn seligpreisen." Auch im Rashnu-Yast (12) werden nach einander die Hara-Berezaiti, die Sterne, der Mond, die Sonne[1], die anfangslosen Lichter, der Ort der Sterne, der leuchtende Garôdemâna angerufen und gepriesen. Es scheint, als wenn hier die Stationen der Seelenreise aufgezählt werden. — Somit scheint durch die mehrfache Bezeugung die Existenz der Lehre von der Himmelsreise im alten Avesta gesichert zu sein[2]. Doch

---

[1] Ueber diese Aufzählung der Himmelsstationen s. unten.

[2] Es mag allerdings für den Nicht-Fachmann prekär sein, gerade jetzt über das Alter der Lehren des Avesta irgend eine Behauptung aufzustellen, da durch die glänzenden Arbeiten Darmesteter's die Zeit des Avesta gänzlich unsicher geworden zu sein scheint. Doch sind meines Erachtens der Hypothese Darmesteter's, dass die Schriften des Avesta erst seit den ersten christlichen Jahrhunderten, besonders aber im Anfang der Sassanidenzeit entstanden, — nicht etwa gesammelt seien —, namentlich von Tiele so entscheidende Gründe entgegengehalten, dass die Annahme, dass das Avesta zum grössten Teil wenigsten in der Zeit der Achämeniden oder gar vor dieser entstanden sei, von neuem gesichert zu sein scheint. Für mich kommt als entscheidend hinzu, dass, soweit ich sehe, einer der Hauptgründe der späteren Datierung des Avesta bei Darmesteter, die Abhängigkeit der Gathischen Spekulationen über die Hypostasen Gottes von Philo, in sein Gegenteil umzukehren ist. Philo kannte die persischen Spekulationen der Gathas (quod omnis probus liber, Kap. 11, Mang. II, 456, auf die Stelle machte mich Herr Pfarrer Böcklen in Grossbothrar, Württemberg, freundlichst aufmerksam) und ist wahrscheinlich von diesen abhängig. Neuerdings hat auch Cumont in seinem wundervollen Werk über die Mithrasmysterien (s. o. Anm. 1 zu S. 12) sich, wenn auch mit Vorsicht, für Darmesteter ausgesprochen (a. a. O., I, 3 ff.). Aber ich glaube nicht, dass es Cumont gelungen ist, neue Beweise für die Wahrscheinlichkeit der Hypothese Darmesteter's zu erbringen. Denn es ist freilich eine völlig richtige Beobachtung, dass die Mithrasreligion Züge altpersischer echter Volksreligion besser bewahrt hat, als das zaratustrische System. Aber diese Thatsache erklärt sich daher, dass die Religion des Avesta eine reformatorische Religion war, der es nie oder doch erst in späteren christlichen Jahrhunderten gelungen ist, die eranische Volksreligion ganz zu beseitigen. Dass die Magier in Kappadocien im vierten nachchristlichen Jahrhundert keine Litteratur

haben wir es hier hinsichtlich der ausgebildeten Lehre allerdings mit Ausläufern der Avesta-Litteratur zu thun. Auch zeigt uns der Vergleich der Quellen, dass die Lehre noch im

---

besassen (Cumont 4, Anm. 2), kann doch in der That keine Zeitbestimmung für das Alter des Avesta abgeben. Dieser Angabe stehen überdies ganz bestimmte, Jahrhunderte ältere Angaben altgriechischer Schriftsteller gegenüber. In Kappadocien haben wir es im vierten nachchristlichen Jahrhundert mit einem ganz in Barbarei versunkenen Magismus zu thun. Wenn man ferner gegen das Alter des Avesta die Thatsache ausgespielt hat, dass nach griechischen Nachrichten der Kult der Gestirne in der zaratustrischen Religion eine grosse Rolle gespielt habe, von diesem sich aber in Avesta fast nichts finde, so ist dagegen zu sagen, dass die Griechen aller Wahrscheinlichkeit nach die persische Religion nur in einer vielleicht schon im Anfang der Achämenidenzeit erfolgten Vermischung mit babylonischen Elementen kennen lernten. Was sie von Parsismus sahen, war die Form desselben, die es in Babylon annahm. Ich hebe zum Schluss hervor, dass es für unsere Untersuchung gar nicht darauf ankommt, dass Darmesteter absolut Unrecht und Tiele absolut Recht behält. Auch Darmesteter muss bei seiner späteren Datierung des Avesta zugeben, dass viele seiner Ideen sehr alt sein könnten. Und dies Zugeständniss gilt namentlich von den uns interessierenden eschatologischen Ideen. Die Resultate unserer Untersuchung bleiben stehen, selbst wenn ein beträchtlicher Teil des Avesta erst in der Zeit der griechischen Herrschaft (doch jedenfalls in vorphilonischer Zeit) entstanden sein sollte. Es muss allerdings unter diesen Umständen die Frage der Priorität der verwandten eranischen und griechischen Vorstellungen mit besonderer Vorsicht untersucht werden. Dass nun dem Avesta in den hier in Betracht kommenden eschatologischen Gedankenreihen die Priorität zukomme, glaube ich aus inneren Gründen erweisen und so von neuem einen Beweis für das Alter der Vorstellungen uud damit doch auch der Litteratur des Avesta wenigstens an einem Punkte erbringen zu können. Zur Litteratur vergleiche besonders Darmesteter, Annales du Musée Guimet, tom. 22—23; Tiele, Revue de l'histoire de religions, 1894, tom. 29, 68f.; Derselbe, Zur Frage nach dem Alter des Avesta (nach Verslagen en Mededeelingen d. Akad. van Wetensch. te Amsterdam, 3te Reehs, Deel XI, 1895, übersetzt von Gehrich, im Archiv für Religionswissenschaft, I. Bd., 4. Heft). Derselbe, Geschichte der Religion im Altertum, übersetzt von Gehrich II 1, S. 33—49; E. Wilhelm, Priester und Ketzer im alten Eran, ZDMG., 1890, Bd. 44, 144f.; E. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, 1898, S. 17—33. Weitere Freunde und Gegner der Darmesteter'schen Hypothese s. Cumont 4, Anm. 1.

Fluss und in der Bildung begriffen ist. Wenn sich später die Frage erheben wird, ob etwa bei der Ausbildung dieser Lehre griechischer Einfluss massgebend gewesen ist, so werden wir diese Möglichkeit nach dem Stand unserer Quellen nicht von vornherein abweisen können.

In den jüngeren Teilen des Avesta liegt die Lehre von der Himmels- (und Höllen-)Reise der Seele nun fast schon in der dogmatisch fixierten Form vor, in der sie die späteren Jahrhunderte überdauert hat. Wir finden diese genau in derselben Form in der Pehlevi-Tradition der Sassanidenzeit und in noch späterer Ueberlieferung. Die Stellen, die hier besonders in Betracht kommen, sind Minokhired, II 114—198, Sacred Book of the East, XXIV 16—26 und Dâdistân-î-Dînîk Kap 20, 21, 31, SBE. XVIII 61—70. Natürlich sind im einzelnen wieder Varianten zu verzeichnen. Die (drei) Engel, welche die guten Seelen begleiten und die (vier) Dämonen, welche über die böse Seele herfallen, werden Minokhired II 115f. ausdrücklich mit Namen genannt. Besonderes Gewicht ist hier wieder auf die Scene des Totengerichts an der Çinvatbrücke, gelegt[1]. Es findet in den genannten Quellen seinen Platz vor der Begegnung mit der schönen Jungfrau und dem Aufstieg der Seele durch die Himmelsstationen. Die drei Totenrichter werden des öfteren genannt. Besonders ist hervorzuheben, dass hier die einzelnen Himmelstationen, welche die Seele in drei Schritten durcheilt, genauer begrenzt werden. Der erste Himmel soll von den Sternen bis zum Mond gehen, der zweite vom Mond zur Sonne, der dritte von der Sonne bis zum Garothmân, dem Paradies und der Wohnung Ormuzds reichen. Ganz analog ist die Vorstellung in der weiter unten zu besprechenden Apokalypse des Ardâ-Virâf. Sehr bemerkenswert ist es übrigens, dass wir diese Einteilung der Himmelswohnungen in derselben eigentümlichen Reihenfolge auch be-

---

[1] Auch sonst werden die Totenrichter häufig erwähnt, Minokhired 2 118, Dâdistân-î-Dînîk 14 4 (30 2 31 11).

reits in dem Rashnu-Yast des Avesta gefunden haben, so mag also auch diese Weiterbildung frühzeitig stattgefunden haben. Dass es sich hier um Volksvorstellungen handelt, zeigt die naive und vollkommene physikalische Unkenntnis beweisende Anordnung der Himmel. Sehr bemerkenswert ist endlich noch die Stelle in einer Schrift jüngsten Datums dem Saddar 87 11 (Sacred Books of the East XXIV 352). „Zuerst gelangt sie an den Aufenthaltsort des Feuers. Danach reicht ein Schritt bis zur Station der Sterne, der zweite Schritt reicht bis zur Station des Mondes, der dritte Schritt bis zur Station der Sonne, der vierte Schritt bis zur Çinvatbrücke. und dann bringt man sie an den ihr zukommenden Platz". Auch dieser Schilderung liegt noch deutlich das alte Schema zu Grunde, nur dass hier die Çinvatbrücke an den Schluss der Reise gestellt ist, und in bemerkenswerter Weise als erste Station die des Feuers genannt ist[1].

Es ist bisher nachgewiesen, dass die Lehren von der Himmelsreise der Seele, ihrer Begleitung durch Engel (resp. Dämonen), von bestimmten (3—4) Stationen dieser Reise, von dem Kommen der Seele vor den Thron des höchsten Gottes und seiner Engel in verhältnismässig früher Zeit in der persischen Religion sich finden.

Dagegen haben wir bis jetzt keinen Beweis dafür gefunden, dass auf diesem Religionsgebiet neben dieser Anschauung jene eigentümliche Form und Praxis ekstatischer Visionen, die nur als eine Anticipation der zukünftigen Himmelsreise der Seele begriffen werden kann, vorhanden gewesen sei. Die Beweise finden sich erst in recht späten Quellen. Vor allem kommt hier eine Schrift, die wohl frühestens im vierten nachchristlichen Jahrhundert entstanden sein wird, die merkwürdige

[1] Hier scheint gnostischer Einfluss vorzuliegen. Die Station des Feuers erinnert an den φραγμὸς τοῦ πυρός bei den Ophiten (Origenes c. Celsum, VI, 31) und ähnliche Vorstellungen, vgl. Anz. Ursprung des Gnosticismus S. 37.

Apokalypse des Ardâ-Virâf in Betracht[1]. Es wird hier erzählt, wie Ardâ-Virâf, der Frommste unter den sieben frommsten Mazdagläubigen, von diesen in der Zeit der Religionserneuerung in den Himmel gesandt wird, um von Ormuzd Offenbarung über die wahre Religion herunterzuholen. Man giebt ihm einen Becher mit in Ekstase versetzenden Getränk zu trinken. Ardâ-Virâf versinkt für sieben Tage in einen Starrkrampf und seine Seele wandert, von Srosh und Atar geleitet, durch die Himmelsräume. Er überschreitet die Çinvatbrücke[2] durchwandert den Ort unterhalb der Sterne, den Aufenthalt derjenigen Seelen, deren gute und böse Werke sich die Wage halten (Hamestagân), darauf die schon bekannten drei himmlischen Stationen (Sternen-, Mond-, Sonnenhimmel = Humât, Hûkht, Hvârest), und gelangt zum Garothmâna, dem Aufenthalt Ormuzds. Dann sieht er die Orte der Verdammnis und der Seligkeit. Die Schilderung der Freuden der Seligen und namentlich die der Qual der Verdammten ist den Schilderungen, die wir in verwandten jüdisch-christlichen Schriften finden (vgl. den slavischen Henoch, Sophoniasapokalypse; vgl. auch die Petrusapokalypse) überraschend ähnlich. Es ist schwer zu sagen, welche von beiden Ueberlieferungen die andere beein-

---

[1] Die Schrift ist in ihrer relativ ursprünglichen Fassung in der Pehlevi-Sprache erhalten. (Herausgegeben und übersetzt von Haug und West, The book of Ardâ-Virâf, 1872, vgl. auch die Einleitung X—XXII). Daneben liegt sie in verschiedenen Uebersetzungen (in Pazend, Sanskrit, Gujarâti, im Neupersischen) vor. (Spiegel, Einleitung in die Schriften der Parsen, S. 120ff.) Die historische Einleitung der Pehlevi-Ueberlieferung führt bis zur Zeit der Reform Ataropâds (Adarbad Maharaspand unter Schapur II, 307—378) hinab. Die Einleitung der Erzählung in der neupersischen Ueberlieferung führt nur bis zur Reform unter Ardaschin Papakan und lässt die Himmelfahrt des Virâf unter Ardaschin (Anfang des dritten Jahrhunderts) erfolgt sein. Doch haben wir es vielleicht mit einer Zurückdatierung der Schrift zu thun, wie denn eine dritte Ueberlieferung das Ereignis unter Hystaspes vorliegt.

[2] Diese befindet sich also hier anders als im Saddar von den drei Himmeln.

flusst hat. Aber sicher ist, dass die Ardâ-Virâf-Apokalypse durchtränkt ist von altpersischen Vorstellungen und Anschauungen. Das zeigt sich namentlich, von allen Einzelheiten abgesehen, darin, dass wir dieselbe Annahme von drei resp. vier Himmelsstationen, die sich uns als die in den alten Urkunden herrschende erwies, auch hier wieder finden. Freilich hat sich diese Vorstellung nur in der besten Recension, in der Pehleviüberlieferung gehalten. In den anderen Uebersetzungen ist jene ältere Anschauung durch die spätere, viel geläufigere Annahme von sieben Himmeln verdrängt [1]. Es ist immerhin bedeutsam, dass wir dem ganz parallelen Vorgang der Verdrängung der älteren Anschauung von drei (resp. vier) Himmeln durch die jüngere von sieben Himmeln bereits in einer jüdischen Schrift, dem Testament Levis, begegneten.

Hier haben wir also den deutlichen Beweis für das Vorhandensein der von uns gesuchten eigentümlichen Form der Ekstase. Ja noch mehr. Die Apokalypse des Ardâ-Virâf zeigt, dass diese Art der Ekstase häufiger geübt sein muss. Eine bestimmte Praxis hat sich herausgebildet, man kennt Mittel und Wege die Ekstase zu erzwingen. Blochet [2] hat in seinem Aufsatz über die Himmelfahrt des Propheten Mohammed noch auf mehrere hier in Betracht kommende Parallelen hingewiesen. In der spätpersischen Schrift dem Zartustnâme [3] wird erzählt, wie Zoroaster dem König Hystasp, der den künftig ihm im Paradies bestimmten Platz zu sehen be-

---

[1] Die sieben Himmel werden folgendermassen gezählt: 1. Hamestagân, 2. Humât, 3. Hûkht, 4. Hvârest, 5. Garothmâna (die Wohnung Ormuyds), 6. das unendliche Licht, 7. das anfangslose Licht. Deutlich zeigt sich, dass diese Zählung sekundär ist. — Eine ähnliche Zählung der sieben Himmel im Ulemâ-i-Islâm bei Spiegel, Einleitung in die Schriften der Parsen, II, 102.

[2] Revue de l'Hist. d. Relig., tom. 40, 1899, études sur l'histoire religeuse de l'Iran., S. 14ff.

[3] Uebersetzt von J. Wilson, The Parsi-Religion Bombay, 1843, S. 514f. Das Buch geht zurück auf eine alte Pehlevischrift.

gehrt, einen narkotischen Trank giebt, dass darauf der König einschläft und seine Seele drei Tage lang im Paradies vor dem Throne Ormuzds weilt und die Seligkeit der Heiligen schaut. — Im Bahman-Yast[1] Kap. 2 bittet Zaratustra den Ormuzd um die Unsterblichkeit. Als Ersatz gewährt Ormuzd ihm die Allwissenheit für einige Zeit. Er lässt ihn einen Tropfen Wassers trinken und der Geist der Allwissenheit senkte sich auf Zaratustra und dieser ward für sieben Tage allwissend[2]. — Ueberall gleichen sich hier Mittel und Form der Ekstase, überall dieselbe Praxis der gleichen ekstatischen Frömmigkeit. Auch die merkwürdige Erzählung von der persischen heiligen Γολινδούχ aus der Zeit des byzantinischen Kaisers Mauritius, welche nach dem Bericht des Theophylact Simocotta Histor. V 12 und Nicephorus Callixtus Histor. eccles. 18 25 plötzlich in einen Starrkrampf verfallen, in diesem Zustand Himmel und Hölle geschaut haben und durch das, was sie dort schaute, zur Christin bekehrt sein soll, zeigt nach allem, was wir bereits zusammengestellt, ganz bekannte Züge. (Blochet l. c. 17.) — In den späteren Jahrhunderten scheint demgemäss die uns interessierende Form der Ekstase namentlich in Persien zu Hause gewesen zu sein. Kein Wunder, wenn sie sich hier bis auf den heutigen Tag gehalten hat, wenn noch heutzutage bei den sicher vom Parsismus her be-

---

[1] Sacred Books of the East, V, 194f. Bahman-Yt ist eine Pehlevischrift, die in der vorliegenden Form aus der Zeit der Kreuzzüge zu stammen scheint. Ich habe zu beweisen gesucht, dass ihr und dem Zartust-Name eine Quelle aus dem sechsten Jahrhundert zu Grunde liegt, Zeitschr. für Kirchengesch., 1900, S. 120f. Die Schrift führt unter anderen den Stûdgar-Nask des Avesta als ihre Quelle an.

[2] Eine ganz ähnliche Erzählung findet sich bei den Mandaeern hier vom ersten Menschen erzählt. W. Brandt hat bereits mit Recht die Parallele hervorgehoben (Mandäische Religion, 1889, S. 195), eine zweite Parallele bietet die spätere Abrahamssage. Auch Abram verlangt im Testamentum A's (Rez. A, Kap. 9, Rez. B, Kap. 7) ehe er stirbt, dass Gott ihm die ganze Welt zeige. (Text a. Studies, II 2, 64—70, 87, 112.) Dort auch noch andere Parallelen.

einflussten schiitischen Moslimen[1] die Lehre von den sieben Himmeln sich nachweisen lässt (BRANDT, Jahrbücher f. protest. Theol. 1892 S. 416) und bei den persischen Ssufis noch heute die Praxis der ekstatischen Himmelfahrt geübt wird. (JELLINEK, Bet-ha-Midrasch III p. XXI).

Aber es fragt sich, ob es mir gelingen wird, die Fäden noch enger zusammenzuziehen und auch abgesehen vom Zeugnis der offiziellen Urkunden des Parsismus den Nachweis zu führen, dass sowohl die Anschauung von der Himmelfahrt der Seele, als auch die Praxis der eben geschilderten Ekstase schon in früherer Zeit auf dem von der eranischen Religion beherrschten oder beeinflussten Religionsgebiet vorhanden gewesen seien. Dann bliebe in der That kein Zweifel mehr daran, dass man die Heimat der ganzen merkwürdigen Kette von Vorstellungen und Erscheinungen der Frömmigkeit in der eranischen Religion zu suchen habe.

Bei diesem Nachweis kommen zunächst einige von den persischen Religionsurkunden unabhängige Zeugnisse in Betracht. Zunächst ist hier die Inschrift des Antiochus v. Kommagene (69—34 a. Chr.) wichtig, in der es heisst: σῶμα πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν προπέμψαν εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα κοιμήσεται (CUMONT II 89 vgl. 187; I 37 7). Hier ist bestimmt von der Himmelsreise der Seele nach dem Tode die Rede. Ein weiteres Zeugnis liegt in der Nekyomantia des Lucian vor. Hier erzählt Menippos Kap. 6. ἔδοξεν ἐς Βαβυλῶνα ἐλθόντα δεηθῆναι τινὸς τῶν μάγων τῶν Ζωροάστρου μαθητῶν καὶ διαδόχων· ἤκουον δε αὐτοὺς ἐπῳδαῖς τε καὶ τελεταῖς τισιν ἀνοίγειν τε τοῦ Ἅιδου τὰς πύλας καὶ κατάγειν ὃν ἂν βούλωνται ἀσφαλῶς καὶ ὀπίσω αὖθις ἀναπέμπειν. Menippos kommt dann zu einem babylonischen Weisen Mithrobarzanes. Ist in diesem

---

[1] Diese kennen aufwärtsgehende „Stufen“ (Makamen), welche die Verbindung des Menschen mit Gott möglich machen und empfehlen Mässigkeit, Nachtwachen und Abhärtung des Körpers, um zur höchsten Stufe zu gelangen. de Sacy, Journal des Savants, Dez. 1821, Jan. 1822.

Zusammenhang freilich nur von der Hadesfahrt und nicht von Himmelfahrt die Rede, so ist doch die Praxis, die hier geschildert wird, genau dieselbe, die wir bereits kennen. Wichtig sind endlich auch die Zeugnisse des Arnobius (um 300 p. C.) adv. nat. II 62. Magi spondent commendaticias habere se preces, quibus emollitae nescio quae potestates vias faciles praebeant ad coelum contendentibus subvolare. Dieselben „Magi“ hat Arnobius auch wohl II 13 vor Augen: quid illi sibi volunt secretarum artium ritus, quibus adfamini nescio quas potestates, ut sint vobis placidae neque ad sedes remeantibus patrias obstacula impeditionis opponant. Um 300 p. C. kannte man also sowohl die Theorie von der Himmelreise der Seele, wie die eigentümliche damit zusammengehörige Praxis der Ekstase bereits auch im Westen als Eigentum der Magi.

Den bestimmten Beweis aber liefern uns die Nachrichten, die sich über die Religion des Mithras erhalten haben, zu denen übrigens eventuell auch die eben von uns angeführten Zeugnisse gehören. Bereits Celsus hat bei seiner Besprechung der Optischen Mysterien, deren Mittelpunkt die Auffahrt der Seele durch den Himmel ist (Origenes contra Celsum VI 22), die Mithrasmysterien zum Vergleich herangezogen. So wird von ihm berichtet, dass in diesen Mysterien sich eine bildliche Darstellung der Fixsterne und des Planetenhimmels finde, ferner eine siebenstufige Leiter mit sieben Thoren, auf der sich ein achtes Thor befände. Offenbar ist die siebenstufige Leiter mit ihren Thoren ein Symbol für die Reise der Seelen durch die Himmelsphären. Schon aus dem ganzen Zusammenhang, in dem dieser Bericht des Celsus steht, geht das mit Deutlichkeit hervor. Auch werden im folgenden die einzelnen Thore den einzelnen Planeten zugewiesen und beschrieben, wie sie nach der Zugehörigkeit zu den einzelnen Planeten aus bestimmten Metallen bestehen. Eines von den Geheimnissen der Mithrasreligion war also auch die Lehre von der Auffahrt der Seele durch die (sieben) Himmel. Andere Nachrichten bestätigen

dies. So berichtet Porphyrius[1] von den Mysterien des Mithras (de antro nympharum 5), οὕτω καὶ πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην ἐπονομάσαντες σπήλαιον τὸν τόπον, — und lässt dann eine Beschreibung der nach ihm von Zoroaster selbst zuerst als Kultstätte eingerichtete Mithrashöhle folgen[2]. Auch Kaiser Julian rühmt von den Mithrasmysterien (Oratio V 172 D): εἰ δὲ καὶ τῆς ἀῤῥήτου μυσταγωγίας ἀψαίμην, ἣν ὁ χαλδαῖος περὶ τὸν ἑπτάκινα θεὸν ἐβάκχευσεν ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς, ἄγνωστα ἐρῶ τῷ συρφετῷ θεουργοῖς δὲ τοῖς μακαρίοις γνώριμα (cf. IV 152 A 158 B). Convivium 336 C nennt er den Mithras ausdrücklich den Geleiter der Seele. Auf einer Gemme[3], die Cumont allerdings für unecht erklärt, die aber doch von einer echten uns nur noch verstümmelt erhaltenen Darstellung mithräischer Mysterien stammt, ist der Aufstieg der Seelen durch den Sternenhimmel bildlich dargestellt.

Immerhin bleibt nach diesen Notizen noch ein Zweifel, ob in den Mithrasmysterien nur das Dogma von dem Aufstieg der Seelen nach dem Tode durch die sieben Himmel mitgeteilt, und die Mysten in alle die Geheimnisse, die der Seele nach dem Tode eine sichere Reise verbürgten, eingeweiht wurden[4], oder ob auch die ekstatische Kunst der Himmelfahrt während

---

[1] Porphyrius folgt in seiner Darstellung dem Pallas, der bereits unter Hadrian über die Mithrasmysterien schrieb, und einem unbekannten Schriftsteller Euboulos — de abstinentia, IV, 16.

[2] Cumont, der um die Erforschung der Mithrasmysterien so hochverdiente Gelehrte, hält es für sicher, dass die Lehre von der Himmelfahrt der Seele eine Lehre der Mithrasmysterien war. A. a. O. I, 36ff., 309; zu obigem vgl. besonders I, 40[3].

[3] Cumont, a. a. O. II, 451, Fig. 403, vgl. Matter, Histoire du Gnosticisme, 1828, Planches I E, 7; Layard, Recherches sur le cult publié et le mystère de Mithra, Paris 1867, Tafeln 1843, No. 102.

[4] Es scheint, als wenn die sieben Weihegrade des Mithrasmysten den sieben Planetensphären entsprechen, diese also je nach den durchgemachten Weihen einen bestimmten Ort in den Himmeln zu erhalten hofften (Cumont, S. 39).

dieses Lebens im Leibe in den Kreisen der Mithrasmysten geübt wurde. Allen Zweifel löst das Mithrasdokument des grossen Pariser Zauberkodex 475—834[1]. Das betreffende Stück ist sofort als mithräisch kenntlich durch die am Eingang erfolgende Anrufung des μέγας θεὸς ἥλιος Μίθρας V. 482. Es ist ein Dokument von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Denn in ihm liegt eine ausführliche Anweisung darüber vor, wie man eine solche ekstatische Himmelsfahrt zu bewerkstelligen hat. „Ich will heute mit unsterblichen Augen, obwohl sterblich geboren aus sterblicher Hefe . . . sehen den unsterblichen Aeon und den Herrn der feurigen Diademe", v. 516—522 — so beginnt die Einleitung dieser Anweisung zur Himmelreise. Deutlich wird als das Ziel des Magiers die ekstatische Entrückung in die Welt himmlischer Geheimnisse „eine durch Magie erlangbare Vorwegnahme dessen, was die Seele nach dem Tode erlebt" (Anz) — bezeichnet. Dann beginnt der Aufstieg. Es ist bemerkenswert, dass von einem siebenfachen Aufstieg und der Lehre von den sieben Planetenhimmeln hier noch keine Spur vorliegt. Eher könnte man in der umfangreichen und verwickelten Beschreibung einen Aufstieg in drei Stufen wiederfinden. Dreimal muss sich der Magier durch seine Zauberformeln den Weg zum Himmel bahnen (544 ff. 583 ff. 617 ff). Dann steht er vor der unsagbar schönen Götterwelt. Aber auch hier freilich nimmt die Fülle der Erscheinungen noch kein Ende, bis dann endlich der Seher vor den erhabenen Gott Mithras selbst tritt, um von ihm

[1] Hrsg. v. Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie, phil. hist. Klasse. Bd. 36. Zu einem ungünstigeren Urteil über unser Stück kommt Cumont I, 41 unter der Voraussetzung, dass die Schilderung der Mithrasmysterien bei Celsus uns den ursprünglichen Stand der Lehre in diesen Kreisen darstellte. Dass dies der Fall, ist aber gerade wegen der von Cumont so energisch betonten Verwandtschaft der Mithrasreligion mit der altpersischen nicht wahrscheinlich. Es ist aber Cumont zuzugestehen, dass das Stück des Pariser Zaubercodex von der einfachen Klarheit der eranischen Eschatologie sehr weit absteht und manche fremde Elemente aufgenommen hat.

überschwängliche Offenbarungen zu empfangen mit der Zusicherung, dass er alle Worte, welche der Gott zu ihm rede, behalten werde und seien es auch zehntausend Stichen (v. 730 bis 732). — Für die Bestimmung des Alters dieses Stückes ist es nun wichtig, dass, wie eben bemerkt, die Annahme des Aufstieges durch sieben Thore, die Celsus bereits bezeugt, sich noch nicht findet[1]. Das Stück mag, wie überhaupt die meisten Stücke des Pariser Zauberkodex, spätestens aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert stammen[2]. Es lässt bereits auf eine ausgedehnte Praxis der Magie und der Ekstase innerhalb der Mithrasmysterien schliessen. Und somit kann die Annahme, dass diese bestimmte Art der künstlichen Ekstase von früh an in den Mithrasmysterien zu Hause gewesen sei, und eine ihrer Geheimnisse gebildet hat, als gesichert gelten. Die Mithrasreligion aber ist eine wenn auch heterodoxe Abzweigung der eranischen Religion und hängt trotz aller Abweichung und mancherlei fremder eingedrungener Elemente mit dieser aufs engste zusammen[3].

Wir haben somit folgenden Thatbestand vor Augen. Im jüngeren Avesta ist bereits an mehreren Stellen die Lehre von der Auffahrt der Seele durch eine Reihe von Himmelsstationen vorhanden. In der Mithrasreligion[4] stand diese Lehre und die daran sich anschliessende Praxis der Ekstase im Centrum

---

[1] S. Note auf vor. Seite.

[2] v. 2448ff. liegt ein Stück aus Hadrians Zeit vor.

[3] Es ist ein grosses Verdienst Cumont's, mit aller Energie die Zusammenhänge der Mithrasreligion mit der altpersischen Religion hervorgehoben zu haben. Nach dem, was Cumont I, 5ff., 223ff. ausgeführt hat, ist ein weiterer Beweis dieser These überflüssig geworden.

[4] Es kann kaum zweifelhaft sein, dass bereits in den Jahrhunderten der Diadochenzeit sich die Mithrasreligion vielleicht von Babylon aus weit nach Westen und Norden (Kappadocien, Pontus, Thrygien, Lydien, Armenien, Kommagene etc.) verbreitete. Antiochus von Commagene 69—34 n. Chr. war wahrscheinlich Mithrasdiener. Auch in Cilicien war zur Zeit von Pompejus Krieg gegen die Seeräuber die Mithrasreligion heimisch (Cumont, S. 232, 240).

ihres Mysterienwesens. In der Sassanidenzeit finden wir zahlreiche Spuren des eschatologischen Dogmas sowohl wie der ekstatischen Praxis. Ja bis zum heutigen Tage haben sich diese merkwürdigen Vorstellungen bei den persischen Anhängern des Islam erhalten. Somit schliessen sich die einzelnen Ringe zu einer Kette zusammen, und der Beweis scheint mir erbracht, dass wir in der eranischen Religion die Heimat jener bunten Phantasien und jener ekstatischen Mystik zu suchen haben. Die Mithrasreligion ist dann die Brücke gewesen, auf der jene Ideen dem Westen zugeführt wurden[1]. (Schluss folgt.)

[1] Anz a. a. O. S. 83, bestreitet diese auch ihm sich aufdrängende Möglichkeit mit dem Hinweis darauf, dass die abgeschlossenen Kreise einer Mysterienreligion keinen so weiten und tiefgehenden Einfluss auf die verschiedensten religiösen Gemeinschaften hätten ausüben können. Demgegenüber hebt Cumont 38 7 mit Recht den Unterschied zwischen der Mithrasreligion im Orient und Occident hervor. Erst bei ihrem Uebergang in die occidentalische Welt scheint die Mithrasreligion den exclusiven Mysteriencharakter angenommen zu haben.

II. Miscellen.

Hochzeitsschüsse, Neujahrsschüsse. 1. Man kann wohl dreist behaupten, wenn man Gebräuche, wie das neue Jahr anzuschiessen oder den Hochzeitszug mit Schüssen zu salutieren, betrachtet, dass solche Belustigungen erst nach der Erfindung des Pulvers und der Schusswaffen, also in sehr später Zeit eingeführt sein können. Wahrscheinlich ist es ja, dass Büchsen und Pulver nur langsam ihren Weg in abgelegene Ecken des Tieflandes sowie in die spärlich bewohnten Felsenthäler Norwegens und Schwedens gefunden haben.

Ob man nun auch annehmen muss, dass solche Gebräuche sehr späten Ursprungs sind, so ist es trotzdem wahrscheinlich, dass es altertümliche Gebräuche gewesen sind, von welchen sie entwickelt oder umgebildet sind. Niemals giebt es wohl vollständige Neubildungen, in der Natur ebensowenig wie im Reiche der Gedankenentwicklung der Völker, sondern das Neue wächst aus dem Alten, schmiegt sich an das Alte an, es ändernd und umbildend, immer doch so, dass etwas vom Alten im Neuen fortlebt. Wenn man aber erwägt, wie viele und wie grosse Veränderungen im Laufe der Jahrhunderte geschehen sind — ich denke nicht besonders an politische Umwälzungen, dass andere Landesgrenzen gezogen sind, sondern vielmehr an Aenderungen des religiösen Glaubens, an kulturelle und materielle Fortschritte —, so kann es unzweifelhaft in einem gegebenen Falle schwierig sein, aus einem Gebrauche, der alle Zeichen einer sehr späten Umbildung an sich trägt, den ursprünglichen Gedankengang herauszuschälen. Wenn ich in den folgenden Zeilen einen

solchen Versuch mache, so geschieht es mit gebührendem Vorbehalte. Falls solche Untersuchungen sich auch mit der Zeit als fehlerhaft erweisen sollten, etwas wird dadurch wohl immer erreicht, nämlich dass zur Aufklärung einer gewissen mythologischen Vorstellung ein brauchbares Material gesammelt ist.

Man schiesst bei Hochzeiten, warum? Am Weihnachtsabend oder am Abend des neuen Jahres wird in den Dörfern überall an den Häusern geschossen, das neue Jahr wird angeschossen, die Sitte scheint in Nord-Europa ganz allgemein zu sein. Warum wird geschossen? Ursprünglich ist wohl damit irgend eine Vorstellung verbunden worden, aber welche?

2. Zuerst werde ich versuchen, die Sitte zu schildern; ich fange mit dem Brautzuge an und zwar mit persönlichen Erlebnissen. Lange Jahre bin ich in einem fern von der grossen Welt entlegenen Dorfe am Gestade der Nordsee Landprediger gewesen. Wenn der Brautzug sich feierlich zum Kirchengehen bereitete, hatten sich überall an den Ecken der Häuser, hinter Erdwällen zahlreiche Wegelagerer postiert, meistens wohl junge Leute, und wenn am Ende der Zug sich in Bewegung setzte, knallten die Schüsse lustig längs dem Kirchpfade, sowohl während der Zug sich nach der Kirche begab, als auf dem Heimwege. In mehr civilisierten Gegenden soll es Sitte gewesen sein, dass der Bräutigam bei jedem Schusse den Hut zog, als Anerkennung der erwiesenen Ehre natürlich, denn als Ehrenschüsse wird gewiss jetzt das Feuern aufgefasst. Wenn der Zug sich zu Fuss bewegt, ist alles lauter Freude, das heisst, wenn nicht eine von den alten Flinten wegen Ueberladung zerspringen sollte. Kommt der Zug dagegen angefahren, dann kann es ein sehr lebhaftes Schauspiel sein, wenn das Wetter hell ist; man sieht die vielen frohen und geputzten Menschen, die Spielleute fiedeln und blasen, die Schüsse knallen, die jungen Mädchen lachen und schreien, die Pferde bäumen sich und springen, man muss starkes Geschirr und einen tüchtigen Kutscher haben, und die Reiter (Ledesvende, ridende Svende) müssen sattelfest sein, damit kein Unglück geschehe.

Dass die Schüsse als Salut aufgefasst werden, erhellt auch aus der Sitte, den Braten, wenn er aufgetragen wird, mit einem

Schusse zu begrüssen. Alle die anderen Gerichte werden von dem Spielmanne „auf den Tisch“ beim Hochzeitsmahle „gespielt“, der Braten wird „angeschossen“ [1].

Diese Brautschüsse, wenn mir der Ausdruck erlaubt ist, sind weder von heute noch von gestern. Der Geschichtsschreiber TR. LUND bemerkt in seinem Buche, Danmarks og Norges Historie (XI S. 39), dass schon vom Anfange des 16. Jahrhunderts an, als Büchsen gehandhabt werden konnten (unter dem Volk verbreitet waren), es selbstverständlich war, dass sie bei Hochzeiten benutzt wurden. Trotz der Strohdächer knallten die Schüsse sowohl vom Zuge wie von den Freunden längs des Weges. Wie geschwind, fügt der Verfasser noch hinzu, und mit welcher inneren Notwendigkeit sich diese Sitte verbreitet hat, erhellt daraus, dass sie sich augenblicklich dort entwickelt hat, wo Gewehre hingekommen sind. Nicht nur der Skandinavier giebt seiner Hochzeitsstimmung durch Schüsse Ausdruck, dasselbe thut noch heutigen Tages der Beduine und der Indianer. In Bergen wurde 1584 durch obrigkeitliche Anordnung festgesetzt, dass kein Trommelschläger den Bräutigam auf den Kirchhof begleiten und kein Schuss dort abgefeuert werden dürfte. 1686 wird es in Schweden verboten, dass ein Brautzug mit Trommeln, Schüssen und allerlei ungeziemlichem Lärm sich der Kirche nahen dürfe [2].

Aber ich gehe zu neueren Zeiten über. Aus Norwegen wird am Schlusse des 18. Jahrhunderts erzählt, dass der Trommelschläger, lustig das Fell anklopfend, vorausreitet . . . Ist man dem Brauthause ziemlich nahe gekommen, thut man zwei, drei Schüsse, die mit Rufen beantwortet werden. Darnach werden die Gäste empfangen. Später wird beim Hochzeitsmahle furchtbar geschossen, ja, man schiesst selbst durch das Fenster in die Stube hinein und erst wenn das Schiessen vorüber ist, fängt man mit dem Tanze an [3]. Ferner heisst es anderswo, dass die „reitenden Burschen“ am Hochzeitstage alle, vornehme sowie geringe, welche anlangen, mit Schüssen begrüssen. Wenn der

---

[1] KRISTENSEN, Almuelio IV, S. 68 (Vendsyssel).

[2] TR. LUND, S. 55.

[3] NORSK, Histor. Tidskrift III [2], S. 194, 200 (Thelemarken).

Brautzug nach der Kirche fährt, sind die „reitenden Burschen" (Hestesvendene) immer voraus, sie schiessen und halten nur einige Augenblicke an, um ihre Pistolen wieder zu laden. Und ist man wieder zurückgekehrt, hat ein bischen geruht, wird zu Tisch gebeten, so stimmt der Musikant an und die Braut, die von den „begleitenden Burschen" (Leidesvende) zum Tische hintritt, wird von den „Hestesvende" mit zwei Ehrenschüssen salutiert[1].

Ganz Aehnliches wird aus Schweden berichtet. Auf dem Kirchwege begegnen dem Brautzuge junge Burschen, die Pistolenschüsse, um die Brautleute zu ehren, abfeuern, und die Pferde bäumen sich und werden wild[2]. Aus Småland wird eine ganz lustige Geschichte von einem Prediger erzählt. Er war zum ersten Male an einem Hochzeitstische Gast, und nun berichtet er einem Freunde, dem jetzigen Redaktionssekretär des schwedischen „Aftonbladet", dass, als er sich am Tische niedersetzte, fing die Sackpistole rund um den Tisch zu knallen an und die Stube von Pulverdampf finster wurde. Der Prediger erhob sich; ohne ein Wort zu sprechen gab er seinem Kutscher den Befehl anzuspannen, er wollte nach Hause. Das Brautpaar und die Gäste suchten bestürzt ihn zum Bleiben zu bewegen, er aber antwortete: „Ich bin hier von Amts wegen und nicht um als Scheibe zu dienen" und reiste. Seit der Zeit konnte er ruhig ohne Rauch und Dampf am Hochzeitstische sitzen bleiben[3].

Im schwedisch redenden Finnland werden die Männer, welche das Aufgebot besorgen, wenn sie auf ihrer manchmal langen Reise nach dem Pastorate hinkommen, von Freunden und Bekannten mit Büchsenschüssen begrüsst und während des Brautzuges, wo alles in wilder Fahrt fortjagt, hört man schweres Donnern, das die Pferde einschüchtert. Kommt der Prediger in einem Boote angefahren, wird vom Boote geschossen und auf dem festen Lande auf dieselbe Weise geantwortet[4].

---

[1] Folkevennen VIII, S. 280f., Christiania 1859.

[2] Bruzelius, Ingelstads Häred S. 71 (Schonen).

[3] Aldén, Getapulien, S. 67.

[4] Nyland, IV (Helsingfors 1889) S. 18, 22, 32.

Es wäre wohl unschwer, diese Sitte weiter zu verfolgen, und ich führe nur einige weitere Beispiele an. In Nord-Brabant fängt man schon um 2 Uhr Nachts das Schiessen mit Gewehren und Kanonen am Hochzeitstage an[1]. Die Schotten unterhalten bei Hochzeiten ein laufendes Feuer von Flinten- und Pistolenschüssen. Aus Yorkshire wird berichtet, dass, sobald die Brautleute Arm in Arm aus der Kirche nach der Trauung kommen, Schüsse abgefeuert werden, um die Begebenheit zu feiern. Ja es geht so weit, dass sogar die alten Weiber aus allerlei Ecken und Winkeln altmodische Flinten, Reiterpistolen, Muskedonner hervorsuchen, die Läufe auf dem Fensterrahmen ruhen lassen und nach Herzenslust losfeuern. In der Nähe des Hauses, wo die Hochzeit gefeiert wird, sind drei oder vier Männer mit ihren Flintenläufen, bis an die Mündung voll von Federn gestopft, postiert. Sobald das getraute Paar vorbeigeht, schiessen sie los, die Luft wird von fallenden Federn angefüllt. Sie wollen dadurch ihren Wünschen, dass nichts härteres über das glückliche Paar je fallen möge, einen Ausdruck geben[2]. Und die Sitte ist mit den Ansiedlern nach Amerika gewandert. Unter altertümlichen Hochzeitsgebräuchen in New-England haben die Schüsse ihren festen Platz gehabt. Nach der Trauung, wenn alle die Anwesenden die Braut geküsst hatten, fing das Paar seine Reise unter vielen Abschiedssalven an. In einigen Orten verbargen sich Männer in den Wäldern und schossen als eine fernere angenehme Aufmerksamkeit aus ihrem Verstecke mit blinden Schüssen, wenn die Brautleute vorüberritten, auf sie los[3]. Dass man in Italien, wo das Volk Lärm und Gepränge liebt, jede Gelegenheit zum Lärmen und Schiessen benutzt, ist selbstverständlich. Die Bauern feiern die Freude der Hochzeit mit Büchsen- und Pistolenschüssen und fahren manchmal fort, die ganze Nacht hindurch zu Ehren der Neuvermählten zu schiessen[4]. Wenn die junge Frau sich in die neue Heimat begiebt, wird, um den festlichen Tag zu feiern, mit Flinten und

---

[1] Ons Volksleben VI, S. 48.

[2] J. Nicholson, Folklore of East Yorkshire (1890) S. 3.

[3] Journ. of Amer. Folklore VI, S. 98.

[4] Pitré, Archivio III, S. 347[11] (Romagna).

Pistolen geschossen[1]. Aehnliche Gebräuche finden sich auf Korsika[2].

3. Das Neujahrsschiessen ist noch immer hier auf dem Lande sehr allgemein, in den Städten benutzt man allerlei Arten Feuerwerk. Am letzten Neujahrsabend hörte ich, wo ich jetzt lebe, Schuss auf Schuss rund umher, und gehe ich einige Jahre zurück und gedenke, was ich seit meiner Kindheit in Nordschleswig und später an sehr verschiedenen Orten erlebt habe, so bleibt das Bild immer dasselbe. Junge Burschen sowie angesessene, wohlrenommierte Bauern fangen in der Dämmerung mit dem Schiessen an, man schiesst an den Fenstern vorüber, vor der Thüre, und kümmert sich wenig um Halm- und Strohdächer, die ja bei uns zu der Zeit entweder schneegedeckt oder ziemlich nass sind. Wenn Weiber und Kinder den Blitz und Knall des Schusses sehen und hören (man hatte in älterer Zeit keine Vorhänge an den Fenstern), so schreien sie laut auf, die Jungen stürzen hinaus, um den Schützen zu fangen, der Mann geht mit, und bald bringen sie ihn herein; er hatte sich allerdings versteckt — das scheint Höflichkeit und Bildung zu erfordern — so aber, dass er leicht zu entdecken sei. Dem Gaste wird ein Platz angeboten, er wird mit kleinen Kuchen und Schnaps traktiert, bleibt er längere Zeit, so wird ein Spiel Karten vorgeschlagen. In Darum kamen meine Kinder meistens wie Mohre von ihren Ausflügen nach Hause. Sie hatten Schwarzen Peter gespielt, ein Gesellschaftsspiel, wo der Verlierende mittels des erloschenen Dochtes eines Talglichtes oder eines angebrannten Korkes mit dicken Strichen im Gesichte geschwärzt wurde. Erst gegen Mitternacht wurde das Feuern eingestellt, ging aber am frühen Neujahrsmorgen wieder an, und ich hörte gewöhnlich die letzten Schüsse, wenn ich mich in die Kirche um 10 Uhr Vormittags begab. Den Kindern wurden Schiessgewehre natürlich nicht anvertraut. Einst waren sie mit Stecken, an welchen ein Nagel zum Festsetzen eines Zündhütchens befestigt war, versehen; vor der Thür angekommen, stiessen sie den Nagel an einen Stein,

---

[1] Gubernatis, Rivist. d. trad. pop. I, S. 314 (Rimini) 623.
[2] Revue d. trad. pop. I, S. 181.

das Zündhütchen explodierte und ihre Ankunft war gemeldet; wir hatten zu Hause Pfeffernüsse und Kuchen in Rationen verteilt, damit wir geschwind und bequem die vielen Kinder, die an dem Tage manchmal meilenweit herkamen, zufrieden stellen konnten. Später hatten die Kinder kleine Spielzeugpistolen mit papiernen Zündhütchen. In den letzten Jahren meistens nur hölzerne Keulen oder auch nur kleine Stecken, mit welchen sie an die Thür klopften. Hätte man nun die ganze Entwicklung von Anfang an nicht mit angesehen, so würde man wohl die Keulen und Stäbchen als einfache Mittel, um bequem anzuklopfen, aufgefasst haben.

In Seeland schiesst man am letzten Abend das alte Jahr an den Häusern seiner Nachbarn aus, das neue Jahr am folgenden Morgen vor seiner eigenen Wohnung ein. Hier mag im Ausdrucke der Doppelsinn des Wortes schiessen wirksam gewesen sein, es bedeutet sowohl einen Schuss abfeuern als schieben. Dasselbe scheint im südlichen Norwegen der Fall zu sein. Der „Folkeven" berichtet, dass man am Neujahrsabend das alte Jahr ausschiesst, am nächsten Morgen das neue einschiesst, und der Verfasser fügt hinzu, dass man auch am Weihnachtsabend, St. Hansabend und bei Hochzeiten, ohne dass man einen Grund dafür angeben kann, schiesst[1]. Wenn die Garbe am heiligen Weihnachtsabend für die Vögel aufgesteckt wurde, that man drei Schüsse, die auf gleiche Weise von den benachbarten Gehöften beantwortet wurden[2]. Aus Schonen erzählt Frau WIGSTRÖM, dass die Kinder am Weihnachtsabend die Schützen, welche das „Christfest einschiessen sollten", erwarteten[3]. In anderen Gegenden Schwedens werden „nyårsskott" am Neujahrsmorgen abgefeuert[4].

Noch füge ich einige zerstreute Hinweise, die mir aufgefallen sind, hinzu, ohne im mindesten irgend eine Vollständigkeit behaupten zu können:

---

[1] Folkeven XI, S. 477 508.

[2] HAZELIUS, Samf. f. Nord. Mus. Främjande (1890) S. 34, VALDERS Norwegen.

[3] WIGSTRÖM, Folkseder, S. 31.

[4] RUNA IV, S. 60.

Am Sylvesterabend werden in der Nähe des Hauses einige Flintenschüsse abgeschossen . . .; das heissen sie das neue Jahr anschiessen, Bartsch, Sagen aus Meklenburg, II, S. 232 oben. Ueberall wird am Neujahrsabend und am Neujahrstage bei den Häusern geschossen, Strackerjan, Abergl. und Sagen II, S. 30 296 (Oldenburg).

Im Harz und westlich bis zur Weser ist es Sitte, vor Neujahr zu schiessen, das nennt man das neue Jahr anschiessen, Kuhn, Nordd. Sagen, S. 406 138, ebenso Westph. Sagen II, S. 110 328, Schmitz, Eifeler Volkss. I, S. 5.

In der Umgebung von Tübingen und weiter herrscht ganz allgemein die Sitte, nachts um 12 Uhr das neue Jahr anzuschiessen, Meier, Sagen II, S. 467 200.

Fast überall wird das neue Jahr angesungen . . ., Knechte und Hirten bringen ein Peitschenständchen; viel gewöhnlicher aber ist das Anschiessen, das in Böhmen noch das Hexenschiessen heisst, Meyer, Deutsche Volksk., S. 254.

Eine beiläufige Notiz lässt vermuten, dass die Sitte unter englisch redenden Nationen auch bekannt gewesen ist[1], und in Italien schiesst man am Neujahrsabend in einigen Gegenden das alte Jahr tot, besonders wenn die Ernte nicht den Erwartungen des Volkes entsprach[2].

Aus dem oben hervorgehobenen darf wohl geschlossen werden, dass die Sitte, das neue Jahr anzuschiessen, im nördlichen Europa verbreitet ist. Die Frage wird jetzt sein, wie diese beiden Sitten, das Hochzeitschiessen und das Neujahrschiessen, gedeutet werden müssen. H. F. Feilberg.

(Schluss folgt.)

[1] Journ. of Am. Folkl. III, S. 68: a general discussion occurred on the subject of New Years shooters in response to an inquiry; it was statet by several members, that they could remember the custom as having been in existence some forty years ago (Philadelphia).

[2] Gubernatis, Rivista I, S. 256.

III. Litteratur.

Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali diretta a facilitare l'unione delle chiese. Anno IV, Vol. VI. Rom, E. Loescher, 1899. 15, 624 und 48 S. 8°.

Die hier genannte Zeitschrift, welche seit dem Jahre 1896 unter der Leitung des Monsignore N. Marini erscheint, ist in erster Linie der Erforschung und Besprechung des Orients in weitem Umfange vom Altertum bis zur Neuzeit gewidmet. Bei letzterer werden vor allem Ereignisse und Verhältnisse berührt, welche für die katholische Kirche von Interesse sind und dabei gelegentlich auch nichtorientalischer Länder, Amerika, England u. s. f. gedacht. Für die älteren Perioden ist es dementsprechend wesentlich die Geschichte der christlichen Religion, die die Herausgeber interessiert. Die Aufsätze, die nichtchristlichen Verhältnissen gewidmet sind, treten den kirchenhistorischen gegenüber an Zahl und Umfang stark zurück. Die katholische Tendenz kommt auch gelegentlich gegenüber der von protestantischer Seite ausgehenden kritischen Behandlung der biblischen und ältesten christlichen Litteratur zu scharfem Ausdruck, ohne dabei im allgemeinen die Grenze wissenschaftlicher Polemik zu überschreiten. Der Inhalt der Zeitschrift ist ein reicher und vielseitiger; wer sich für die Entwicklung der orientalischen christlichen Kirchen und ihre Beziehungen zu Rom interessiert, wird in ihr viele Belehrung finden, aber auch für den nichttheologischen Forscher auf dem Gebiete des Orients bringt sie viel Lehrreiches und Anregendes. Bei weitem den grössten Teil der Hefte nehmen Aufsätze ein; daran schliessen sich Miszellen, in denen manche Italien spezieller interessierende Notizen Aufnahme finden, wie Uebersichten über die Ausgrabungen

etrurischer und römischer Ruinen der Halbinsel. Den Schluss bilden jeweils kurze, übersichtliche Auszüge aus Zeitschriften und Akademiepublikationen. Der Preis für das schön ausgestattete, gelegentlich auch von Klichees und Tafeln begleitete Journal ist ungewöhnlich niedrig, für den Band ausserhalb Italiens 12 Fr. Eine sachlich geordnete Uebersicht der Aufsätze wird am besten zeigen, was in dem vorliegenden Bande zu suchen und zu finden ist.

Vorchristliche Zeit: S. 122 Marucchi, Lo scarabeo onorario di una regina d'Egitto nel Museo Egizio Vaticano. Publikation und Besprechung eines Skarabaeus vom 11. Jahre Amenophis' III, der von der Anlage eines Sees in der Stadt T'ārucha handelt und dabei der Festfahrt in der Atenbarke gedenkt. Er zeigt dadurch, dass der von Amenophis IV. zur Reichsreligion erhobene Atenkult bereits unter dessen Vater eine Rolle spielte. — 433. De Feis, Le antichità di Cipro ed i fratelli Luigi ed Alessandro Palma di Cesnola. Illustriertes Referat über deren Ausgrabungen und die Entzifferung der cyprischen Schrift.

Aelteste christliche Litteratur: 233. Benigni, Il pastore di Hermas e la ipercritica protestante. Verteidigung der Orthodoxie des Autors gegen die kritischen Untersuchungen von Harnack.

Koptisch-äthiopische Kirche: 514. Benigni, Un papiro Copto-Greco inedito con frammenti Biblici. Koptische Bruchstücke von Lucas IV. 22—30, griechisches Exzept aus Daniel III 57, 86, 87—106. Benigni, Litaniae defunctorum Copticae. Zusammenstellung von Grabinschriften mit Anrufungen Gottes des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes und von Heiligen, Besprechung der hier genannten Heiligen und ihrer Rolle in der koptischen Kirche. — 1. Guidi, Le liste dei Metropoliti d'Abissinia. Zwei aus dem 17. Jahrhundert stammende, einander widersprechende Verzeichnisse auf Grund von vier Handschriften.

Vorderasiatische Kirchen und ihre Beziehungen zu Rom: 272. Asgian, La S. Sede e la nazione Armena. Interessante Beiträge über die armenischen Einsiedler, Mönchs- und Nonnenklöster. (Fortsetzung Vol. VII 87, 282, 507.) Vgl. 522, Asgian, La chiesa Armena e l'Arianesimo. — 249. Wenzel, Directorium ad litteras imperatorum Orientis etc. Aus dem 12.—15. Jahrhundert. — 129, 301, 542 Giamil, Documenta relationum

inter S. Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam. Dokumente und Briefe aus der Zeit von 1562—1617. (Fortsetzung Vol. VII. 92, 318, 576, Texte bis 1741 herab.) — 258. WENZEL, Lettere di Prelati delle chiese Orientali essistenti nell' Archivio Vaticano. Aus dem 17. Jahrhundert, datiert von Antiochia und Aleppo, wichtig für die Geschichte der Maroniten und ihre Beziehungen zu Venedig.

Byzanz und griechisch-orthodoxe Kirche: 42 (vgl. 529). Lettera inedita dell' imperatore Michele VIII Paleologo al Pontifice Clemente IV. — 532. DI MENTO, Intorno all' εὐχέλαιον de' Greci. — 96. THIBAUT, Etude d'Hymnographie Byzantine. Differentes attributions des Tropaires. Auf Grund eines Manuskriptes in der Bibliothek des Metochion des hl. Grabes zu Konstantinopel. — 162, 345, 582 (Fortsetzung Vol. VII, 145, 392, 609), Corrispondenza da Costantinopoli: Interessante Berichte über moderne Zustände, kirchliche Publikationen, die Zustände auf dem Athos und in seinen Klöstern, deren Geschichte u. s. f. — 472. PALMIERI, Gli Studi Bizantini in Russia.

Italien: 17. Lugari, L'anfiteatro Flavio rivendicato ai martiri. Verteidigung der Tradition, dass im Colosseum zahlreiche christliche Märtyrer ihren Tod fanden. — 58. CONZA-LUZI, Velabrensia. Beiträge zur Geschichte der Kirche S. Giorgio in Velabro zu Rom und ihrer Inschriften, besonders der den Pabst Johann VIII, an den die Fabel von der Päbstin Johanna anknüpft, nennenden. — 295. CONZA-LUZI, Di una capsella reliquiaria nella Lipsanoteca Pontificia. Aus Marmor, mit dem Namen der hl. Emerentia.

Sagengeschichtliches: 490. GABRIELI, Fonti Semitiche di una legenda Salomonica. Beginn einer beachtenswerten Zusammenstellung und Behandlung der verschiedenen orientalischen Versionen der Geschichte von Salomo und der Königin von Saba. Dieser erste Teil bespricht die hebräischen Quellen, d. h. Altes und Neues Testament, Josephus, die rabbinischen Schriften (Targum Scheni und Midrasch Mischle). Die Fortsetzung Vol. VII. 42 giebt die arabischen, koptischen, äthiopischen Versionen.

Anno IV. Vol. VII. Rom. 1899—1900. 8. 15, 652 und 40 S.

Inhalt und Zweck vorliegender Zeitschrift ist soeben unter Aufführung der verschiedenen Artikel für Band VI besprochen

worden; bezüglich der späteren Hefte müssen wir uns, soweit dies nicht bereits geschehen ist, damit begnügen, diejenigen Aufsätze zu nennen, welche für die Leser des Archives besonderes Interesse darzubieten scheinen. Die Arbeiten, welche sich mit Fragen der katholischen Kirche, deren Dogmen, ihrer Beziehung zu der heutigen orientalischen Kirche beschäftigen, müssen dagegen übergangen werden.

S. 1, 248. PELLEGRINI, Statuette funerarie del museo archeologico di Firenze, ein chronologisch geordnetes Verzeichnis der Uschebti-Statuetten des Museums. Zu seinem ersten Teile vgl. WIEDEMANN, Orient. Litt. Zeitschr. III Sp. 251 ff. — 33. BENIGNI, L'Apocalisse del Testamentum Domini, über das Alter der verschiedenen Bestandteile dieses für die Geschichte der ältesten orientalischen Kirche wichtigen Textes. — 173, 355. CONZA-LUZI, Encolpio ligneo di Cefalù con figure della Trinità e della Madre di Dio. — 191. Amuleto egizio, in Bolsena gefunden, gnostisch, mit Bildern ägyptischer Gottheiten und griechischen Dämonennamen. — 195, 419, 652. Funde in Italien. — 230, 449. PIZZI, La religione di Zoroastro. — 270. BOTTI, Le iscrizioni cristiane di Alessandria di Egitto, 29 griechische und ein lateinischer Text. — 291. QUATTROCCHI, L'Anno Santo del 1300. — 369. QUARENGHI, Il Decreto Niceno sull' unificazione della Pasqua e S. Leone il Grande. — 425. BOTTI, Steli cristiane di epoca bizantina esistenti nel Museo di Alessandria, griechische Texte aus Alt-Kairo, Achmîm, Erment, Assuan, mit Abbildung einer Reihe typischer Stücke. — 471. DE FEIS, Il patibolo della Croce secondo la Biblia ed i monumenti Assiri. — 499. BENIGNI, Madonne bizantine, kunsthistorische Notizen. — 518. PÉTRIDÈS, Poésies inédites de Dimitri Pépanos, religiöse griechische Dichtungen aus dem 17. Jahrhundert.

Bonn. A. Wiedemann.

Carl Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle a. S., Niemeyer, 1900. XV u. 278 S. 8°. M. 6.—.

Dieses Buch setzt sich die Aufgabe, die Gesichtspunkte, unter denen B. STADE, H. OORT, F. SCHWALLY die altisraelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode betrachtet

haben, als falsch zu erweisen. Nachdem in der Einleitung (S. 1—19) eine klare Uebersicht über die animistischen Theorien und die Litteratur gegeben ist, werden im 1. Abschnitt des 1. Teiles (S. 20—40) die anthropologischen Vorstellungen der Israeliten auseinandergesetzt. Die Resultate dieser Untersuchung sind für den Verf. von grundlegender Bedeutung, an alle Vorstellungen, die er später bespricht, legt er den Massstab dieser Resultate an und modelt sie darnach um. Dieses Verfahren ist ein schwerer methodischer Fehler. Denn es liegt auf der Hand, dass psychologische Theorien, welche aus gewissen Vorstellungskreisen erhoben werden, auch im Falle ihrer Richtigkeit immer jünger sind als der naive Aberglaube der volkstümlichen Vorstellungen selbst. Wie problematisch aber die Resultate dieses Abschnittes sind, zeigt sich sofort im zweiten Abschnitt, „Die israelitischen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode“ S. 41—60. Eine der interessantesten hebräischen Bezeichnungen der „Leiche“ ist nephesch mēt, welches seiner Wortbedeutung nach „Seele des Toten“, bzw. „Totenseele“ heisst. Wer ohne Voreingenommenheit an diese Thatsache herantritt, muss konstatieren, dass hier der Leiche eine Seele zugeschrieben wird. Da aber für den Verf. auf Grund seiner Ausführungen S. 20—40 feststeht, dass es nach dem Absterben des Leibes auch mit der nephesch „Seele“ aus ist, so muss er die eben als nächstliegend charakterisierte Annahme als irrig erweisen. Und er geniert sich nicht. Da — so ungefähr wird auf S. 46 ausgeführt — das Wort mēt „ein Toter“ Num. 19 11 13 ausdrücklich durch nephesch mēt „Seele eines Toten“ umschrieben wird, da die nephesch („Seele“) eines Toten zu berühren, so viel ist wie (nicht „als“) einen Toten zu berühren, und da man sich ferner unter dem Toten doch nur einen Leichnam vorstellen kann, so bedeutet nephesch mēt eben einen „Leichnam“ und nicht „Totenseele“, kommt doch auch nephesch allein in diesem Sinne vor (Num. 6 11, 5 2, 9 6 10, Lev. 21 1, 22 4 (19 28). So weit Grüneisen. Die Thatsachen, welche er hier behauptet, sind zwar im allgemeinen richtig, aber die daraus gezogenen Schlüsse sind grundverkehrt. Der springende Punkt des Problems liegt in der Frage, auf welche Weise das Wort nephesch „Seele“ zu der Bedeutung „Toter“, „Leichnam“ gekommen ist. Dieser Sprachgebrauch erklärt sich einzig und allein aus dem Glauben, dass der Tote eben noch eine

Seele hat. Dem Verf. scheint allerdings bei seiner Argumentation, die ich oben auszugsweise mitgeteilt habe, etwas schwül geworden zu sein, denn er sagt hintennach: „Dass das Wort (nephesch) zu dieser Bedeutung (Leichnam) kommen konnte, erscheint zwar seltsam", doch beruhigt er sich gleich wieder, indem er fortfährt: „Beachten wir aber, wie nephesch in vielen Verbindungen den abgeblassten Sinn „Individuum" hat, so wird es begreiflich, dass nephesch mēt „irgend ein Leichnam" heissen kann." Thatsächlich kommt aber nephesch nirgends in dieser Bedeutung vor, und selbst wenn es vorkäme, hätte „irgend einer", „aliquis", doch niemals zu der Bedeutung „Leichnam" kommen können. Vielmehr ist dieser Sprachgebrauch allein von der im Hebräischen für nephesch herrschenden Bedeutung „Seele" aus zu verstehen.

Grosse Wichtigkeit für seine Behauptungen schreibt Grüneisen der Stelle Gen. 4 10 zu, nach der vergossenes Blut zum Himmel schreit. Er kommt unter Heranziehung einiger anderer Stellen zu dem Resultat, dass die in dem vergossenen Blute (bei gewaltsamen Tötungen) vorhanden gedachte Seele nur so lange um Rache schreie, als das Blut nicht mit Erde bedeckt oder in dem Erdboden versickert sei, und dass die nephesch hernach zu existieren aufhöre. Alle diese Stellen beweisen aber nur, dass der Schrei der Seele, nachdem das Blut vom Boden verschwunden ist. nicht mehr gehört wird, dass derselbe aber wieder zu den Ohren der Menschen dringt, sobald die Erde am Gerichtstage ihr Blut enthüllt (Jes. 26 21).

Wie wenig von einem Aufhören der „Seele" nach dem Tode die Rede sein kann, zeigen die israelitischen Vorstellungen von der Unterwelt oder Scheol. Denn dort hausen die Verstorbenen zwar als schwache, trübselige Schemen, aber doch mit den charakteristischen Merkmalen ausgestattet, die sie auf Erden hatten. Grüneisen muss das Vorhandensein dieser Vorstellungen zugeben. Da es aber andererseits für ihn feststeht, dass Leib und Seele nach dem Tode in nichts zerfliessen, so muss er versuchen, diesen schreienden Widerspruch aus dem Wege zu räumen. Belauschen wir den Verf. bei dieser Arbeit. Er sagt S. 49f. wörtlich: „Was zum lebendigen Menschen gehörte, ist alles durch den Tod vernichtet. Aber es scheint, dass für den naiven Menschen die Vorstellung eines völligen Aufhörens der Existenz unvollziehbar ist. Die Phantasie eines

Naturvolkes kann nicht anders als dem Zustande der Auflösung durch den Tod und dem Nichtmehrsein konkret persönliche Züge zu verleihen. So bleibt also auch im Tode jeder für sich der, der er war. Und zwar scheint es, dass man dem Schatten das Bild des Verstorbenen lieh, wie er einst auf Erden wandelte; der Tote existiert drunten in der Gestalt, in der er gelebt hat . . . So entsteht der Schein, als seien es noch wirkliche Wesen, die da drunten im Schattenreiche hausen. Aber es ist blosser Schein; die rephaim sind nur Schatten, ein wesenloses Nichts."

Die vollkommene Nichtigkeit dieser Beweisführung liegt so sehr am Tage, dass es eigentlich nicht nötig wäre, näher darauf einzugehen. Wenn ich es trotzdem thue, so geschieht es wahrlich nicht um meiner eigenen Ehre willen. Wesenlose Schatten sind die Rephaim allein vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft. Der Glaube des alten Israel rechnete mit ihnen als objektiven Realitäten. Dieser Glaube ist natürlich eine Schöpfung der Phantasie, aber das gilt ja für alle derartige religiöse Vorstellungen. Die Religionsgeschichte hat nicht die Aufgabe, zu ergründen, was aus dem Menschen wirklich nach dem Tode werde, sondern will nur die Phantasien der verschiedenen Völker und Zeiten darüber beschreiben. Finden wir nun, dass die Verstorbenen nach dem Glauben eines Volkes in der Unterwelt in der Gestalt weiter existieren, die sie im Leben hatten, so haben wir daraus zu schliessen. dass diese unterweltlichen Gestalten auch mit Leib und Seele ausgestattet gedacht wurden. Das stimmt aber genau zu dem Befunde, der von mir aus der Phrase Rephesch-mēt „Totenseele" für die Leiche erschlossen worden ist.

Die israelitische Vorstellung von der Jämmerlichkeit des Scheol-Lebens ist dem Verf. ein willkommener Anlass, um hervorzuheben, dass der von modernen Forschern behauptete Glaube an die übermenschliche Macht der Abgeschiedenen damit nicht harmoniere. Aber der Verf. ist doch in der Religionsgeschichte bewandert genug, um nicht zu übersehen, dass bei vielen anderen Völkern, welche nachgewiesenermassen den Totenkultus haben, das nämliche Verhältnis vorliegt. Er vermeint aber, dieser misslichen Thatsache dadurch aus dem Wege gehen zu können, dass er sich an den fremden Ursprung der Scheolvorstellungen klammert. Es ist allerdings möglich, dass die Scheolvorstellungen

den Kanaanäern entlehnt sind, welche sie ihrerseits wieder aus Babylon bezogen haben können. Aber das thut nichts zur Sache. Denn es ist doch sicher, dass diese Vorstellungen im alten Israel voll und ganz lebendig waren. Ausserdem ist noch eine ältere Vorstellung nachzuweisen, nach der der Totengeist im Grabe oder beim Grabe haust. Und diese Vorstellung müssen die Israelstämme aus ihrer nomadischen Heimat mitgebracht haben.

Im 1. Abschnitt des 2. Teils ist der Verf. entschieden glücklicher. Er unterzieht dort (S. 61—118) besonders die Theorie, welche Referent aufgestellt hat, einer vielfach berechtigten Kritik. Ich habe mich seinerzeit absichtlich auf die alttestamentlichen Quellen beschränkt, da es mir darauf ankam, den der religionsgeschichtlichen Betrachtung der biblischen Urkunden mit Hass und Misstrauen gegenüberstehenden Kreisen zu zeigen, dass die wichtigsten Thatsachen des Totenkultus auch ohne Heranziehung fremden Vergleichsmateriales aus dem Alten Testament deutlich genug hervorleuchten. Auf komparativer Grundlage ist natürlich das Einzelne mit grösserer Sicherheit zu deuten. Der Verf. thut sich viel darauf zu gute, dass er bestrebt sei, alle Riten aus einem einzigen Motiv zu erklären. Er begeht hier wiederum einen schweren methodischen Fehler. Da die verschiedenen Trauergebräuche weder alle aus derselben Zeit, noch aus demselben Orte stammen, so ist schon von vornherein mit einer Mannigfaltigkeit von Motiven zu rechnen. Ich will mich jetzt auf eine Kritik des Details nicht weiter einlassen, sondern die J. G. Frazer'sche Erklärung der Trauerriten, der Grüneisen folgt, einmal unbesehen annehmen.

Diese hatten hiernach den Zweck, die Trauernden vor den Geistern der Abgeschiedenen zu schützen. Daraus muss jeder Unbefangene den Schluss ziehen, dass den Verstorbenen die Macht zu schaden zugeschrieben wurde. Kraft dieser geheimnisvollen, zauberhaften Wirkungsweise sind aber die Toten auf eine Linie mit den Dämonen zu stellen. Dann kann man aber auch nicht bestreiten, dass gewisse Trauergebräuche aus dem Totenkultus stammen. Grüneisen sucht diesen zwingenden Schlüssen durch eine verzweifelte, sophistische Tiftelei die Spitze abzubrechen. Er sagt S. 117: „Das Furchterregende in dem Wesen und Wirken der Gespenster ist ihre Unsichtbarkeit und Heimlichkeit, nicht eine Macht, die sie besässen. Wenn man

ihnen zutraut, dass sie den Ueberlebenden schaden können, so bedürfen sie dazu doch keiner übermenschlichen Stärke; man glaubt nur, dass sie ihr Dasein fortsetzen, wie sie es bisher geführt haben. Nur menschliche, nicht göttliche Kräfte schreibt man ihnen zu." Die Frage nach dem Masse der Kräfte dieser Totengeister ist aber von ganz nebensächlicher Bedeutung. Schon die Unsichtbarkeit und Heimlichkeit ihrer Wirkungsweise hebt sie über das Menschliche hinaus ins Geisterhafte, Dämonische — Göttliche.

Nachdem so der Verf. mit seinen eigenen Waffen geschlagen ist, will ich anhangsweise noch einige charakteristische Punkte seiner Beweisführung hervorheben. S. 107 wird behauptet, dass der Gegensatz von heilig nicht unrein, sondern profan sei. Das ist ein Spiel mit Worten. Denn der profane Zustand gilt eben als unrein, weshalb der Mensch sich erst lustrieren muss, wenn er an einer kultischen Handlung teilnehmen will. — Sehr unbequem ist dem Verf. die Stelle Deut. 14 1, wo verboten wird, sich für einen Toten Einritzungen zu machen und vorn am Kopf eine Glatze zu scheren. Dass unter dem „Toten" hier Thammuz-Adonis gemeint sei (S. 111), glaubt er wohl selbst nicht mehr. Diese Ceremonien sind auch nicht deshalb verboten, weil sie heidnischer Missbrauch sind, sondern weil darin die heidnisch-religiöse Art der Totentrauer ganz besonders gefühlt wurde. Ebenso hinfällig ist GRÜNEISEN's Polemik gegen die Ausführungen STADE's und des Referenten über Lev. 21 (S. 112 ff.). Denn es ist gar nicht notwendig, dass die Bestimmungen dieses Gesetzes den alten Anschauungen, welche aus ihnen zu erschliessen sind, noch genau entsprechen.

Im 2. Abschnitt des 2. Teils werden Begräbnis und Totenopfer abgehandelt (S. 118—147). GRÜNEISEN muss einräumen, dass die Israeliten den Toten direkt Gaben darbrachten (S. 138) und will auch nichts dagegen haben, wenn man diese Gaben Totenopfer nennt (S. 139), so lange man nur dem Missverständnis entgegentrete, als seien sie Opfer in demselben Sinne, wie es die Opfer für Jahve sind (S. 139). Dagegen ist folgendes zu bemerken. Natürlich sind Jahve und die Totengeister nach ihrer Art total verschieden. Da aber die Totengeister eben Geister sind, und da nicht nur den Göttern, sondern auch den Dämonen geopfert wird, so sind die Totenopfer eben Opfer. Dass die Totengeister auf die Fürsorge der Ueberlebenden an-

gewiesen sind, spricht keineswegs gegen ihre göttliche Natur (gegen S. 141), haben doch auch die Götter nach dem Glauben vieler Zeiten es nötig, von ihren Verehrern mit Atzung und Trank versehen zu werden. Wenn GRÜNEISEN bei den Toten von „Seelenpflege“ — hier schreibt der Verf., wie ich beiläufig bemerke, den Toten eine Seele zu — und nur bei den Göttern von „Opfern“ geredet wissen will, so ist das in dieser Form eine ganz ungerechtfertigte Distinktion, die zudem nicht einmal den gewollten Zweck erfüllt. Sind aber die Totengaben wirkliche Opfer, so sind auch die Totenmahlzeiten mit Recht den Opfermahlzeiten an die Seite zu stellen.

Der 3. Abschnitt des 2. Teiles handelt von der Totenbeschwörung (S. 148—168). Die klassische Stelle für die Totenbeschwörung im alten Israel ist die Erzählung von dem Besuche Sauls bei der Hexe von Endor. Nun heisst es I. Sam. 28 11—14 wörtlich: „Da sprach das Weib: Wen soll ich dir heraufbringen? Saul antwortete: Bringe mir Samuel herauf! Da erblickte das Weib Samuel und schrie mit lauter Stimme und sprach zu Saul: Warum hast du mich getäuscht, da du doch Saul bist? Der König aber sagte zu ihr: Fürchte dich nicht! was hast du gesehen? Das Weib antwortete Saul: Elohim sahe ich heraufsteigen aus der Erde. Da frug sie Saul: Wie sieht er aus? Die Frau antwortete: Ein alter Mann, der in einen Mantel gehüllt ist. Da erkannte Saul, dass es Samuel war und bückte sich zur Erde.“

Es ist klar wie die Sonne, dass in diesem Texte der Totengeist des Samuel mit Elohim bezeichnet wird (vgl. Jes. 8 19). Sonst ist der Name nicht nur für die Götter der Heiden, sondern auch für den Gott Israels im Gebrauche. Damit ist der vollgültige Beweis erbracht für die göttliche Natur der Totengeister und die kultische Natur der „Seelenpflege“ sowie der Totenmahle.

GRÜNEISEN freilich folgert aus I Sam. 28 etwas ganz anderes. Er sagt S. 161 f.: „Wir hatten gefunden, dass das Weib über den Anblick Samuels deshalb so erschrocken war, weil es gar keine Erscheinung erwarten konnte. Wir dürfen annehmen, dass das Erstaunen hierüber auch in der Antwort auf Sauls Frage zum Ausdruck kommen müsse. Das einzige Wort, womit dies geschehen sein kann, ist Elohim. Dies Wort wird also vom Erzähler der Frau in den Mund gelegt sein, um den über-

wältigenden Eindruck zu beschreiben, den die Erscheinung auf sie gemacht hat. Dieser Absicht des Erzählers wäre es also direkt entgegen, wenn Elohim hier „Totengeist“ hiesse. Denn die Totengeister, mit denen die Beschwörer für gewöhnlich verkehren, manifestieren sich diesen eben nicht in der Weise, wie es Samuel hier thut. Die Frau kann also den erscheinenden Samuel eben nicht für einen Totengeist halten, sondern sie muss ihn für ein göttliches Wesen ansehen, und darum nennt sie ihn Elohim.“ Schliesslich giebt GRÜNEISEN noch in einer Anmerkung seiner Freude darüber Ausdruck, „dieselbe Erklärung bei KLOSTERMANN zu finden“.

Es scheint mir unnötig, über solche Interpretation auch nur ein Wort zu verlieren. (Fortsetzung folgt.)

Fr. Schwally.

Mélusine, recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages, publié par **H. Gaidoz.** Tome IX. Paris, E. Rolland, 1898—1899.

Auch durch diesen Band zieht sich noch die Abhandlung von J. TUCHMANN „La fascination“ hindurch, und zwar werden die mancherlei Arten des Abwehrzaubers behandelt: Amulete aller Art, Zahlen, Lärm, Opfer, Bilder von Menschen und Tieren, Beschwörungen, Gebete, Formeln, abwehrende Worte u. s. w. Dankenswert ist namentlich auch eine reichhaltige Bibliographie der Gorgonen und des Gorgonenhauptes (Sp. 155ff.). Die Benutzbarkeit der Abhandlung wird leider durch das Fehlen hinreichender Unterabteilungen erschwert. GAIDOZ giebt einen Nachtrag zum 6. Kapitel seines Buches „Un vieux rite médical“. (Der Hauptgesichtspunkt beim Durchziehen oder Durchkriechen eines Kranken durch einen Baum ist die transplantatio morbi. Daneben kann auch die Meinung bestimmend sein, dass der Baum, namentlich wenn er jung und frisch ist, seine eigene Kraft dem Kranken mitteilt. Endlich liegt mitunter auch die Idee einer Wiedergeburt vor.) Interessant ist auch ein Beispiel dieses Gebrauches vom Sarge des hl. Menoux (Sp. 121ff.). Die Entstehung eines Heiligen aus dem blossen Namen schildert GAIDOZ am hl. Expeditus (Sp. 169ff.), womit die Bemerkung über St. Pardon (Sp. 264) zu vergleichen ist. Allerlei Aberglaube aus dem 14. Jahrhundert wird nach einem Buche von

LEHUGEUR („Histoire de Philippe le Long"), Hexen- und Aberglaube aus dem 17. Jahrhundert im Elsass nach R. REUSS („L'Alsace au 17e siècle") geliefert; einiges aus Mythologie und Heldensage nichtslavischer Völker Russlands (Samojeden, Lappen, Finnen, Esthen u. s. w.) findet man in der einem Buche des Frl. KHAROUSINA entnommenen kurzen Inhaltsangabe Sp. 16 ff. Volkstümliche Gebete, Zauber- und Besprechungsformeln aus den Pyrenäen bietet M. CAMÉLAT. Umfragen früherer Bände werden fortgesetzt, neu begonnen u. a. „La stérilité volontaire"; „Les Lupercales"; „Les grues d'Ibycus"; „Le chien noir" (als Popanz in Jesuitenkollegien).

Dortmund. Paul Sartori.

The Journal of American Folk-Lore, ed. **William Wells Newell** vol. XII (N. 44—47). Boston and New-York 1899.

Die meisten und wichtigsten Abhandlungen dieses Jahrganges beschäftigen sich natürlich mit nordamerikanischer und mexikanischer Volkskunde. Einige Bemerkungen über die Mythologie der Wyandots giebt WILLIAM E. CONNELLY, eine Abhandlung über Wasserungeheuer nordamerikanischer Indianer A. S. GATSCHET, einen kurzen Abriss der (christlichen Einfluss verratenden) Theogonie des Trique-Stammes in der Sierra von Oaxaca PH. J. J. VALENTINI. Die heilige Woche in Mexiko schildert F. STARR. Ueber die „Korbtänze" der Hopi-Indianer in Arizona handelt J. WALTER FEWKES. (Eine Kartenskizze und Ansichten der in Betracht kommenden Gegenden finden deutsche Leser am bequemsten im „Globus", Bd. 76 [1899], zu einer Abhandlung von O. Ehrenreich S. 53 ff.). Wie die Ethik der niederen Rassen am besten durch das Studium ihrer Mythen und Ueberlieferungen kennen zu lernen ist, zeigt WASHINGTON MATTHEWS an dem Beispiel der den Hopi benachbarten Navahos. Mit den Eskimos endlich, namentlich mit ihren Tiergeschichten, beschäftigt sich L. KROEBER in zwei Aufsätzen. Zu diesen Abhandlungen gesellen sich dann noch allerlei Sammlungen aus dem Gebiete des Aberglaubens, der Sitten und Gebräuche Eingewanderter (Neger, Deutsche, Armenier), die namentlich auch dem deutschen Volksforscher mancherlei Interessantes bieten.

Paul Sartori.

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. Herausg. von Karl Weinhold. 9. Jahrgang. 1899. Berlin, A. Asher & Co.

Mit wehmütiger Dankbarkeit empfangen wir hier die letzten Zeilen des verewigten W. SCHWARTZ, der mit Erfolg die heidnischen Gestalten der Frau Harke und Frau Frick gegen neuerliche Zweifel verteidigt. Der Tod hat den bewährten Altmeister vor Beendigung der Arbeit abberufen, der Herausgeber der Zeitschrift hat die Ergebnisse der neuen Umfragen, die SCHWARTZ in der Mark und ihren westlichen und südlichen Nachbargauen vorgenommen hatte, so wie sie sich im Nachlass vorfanden, abgedruckt. Auf den Namen einer deutschen Göttin geht auch ein kleiner Aufsatz von M. LANDAU zurück. Er bespricht die jüdische Sitte, dem neugeborenen Kinde neben dem „heiligen“ (meist hebräischen) Namen auch einen profanen (deutschen) zu geben. Den Ruf Holekreisch, der bei der zweiten Namengebung ausgestossen wird, führt er in seinem ersten Teil auf Holle, Hulda zurück und will den jüdischen Brauch auf eine deutsche vorchristliche Namensfeier zurückleiten. Der zweite Teil des Rufes bleibt freilich noch unerklärt. W. HEIN behandelt „Das Huttlerlaufen“ in und bei Hall in Tirol. Es gehört zu den weitverbreiteten Frühlingsfesten, die mit Schlagen und Peitschen verbunden sind und Fruchtbarkeit, Glück und Wohlstand erzielen sollen. Derselbe bespricht auch die eisernen Weihefiguren (Tiere) in der Kapelle des hl. Aegidius zu Schwarzensee bei Baden (Niederösterreich), die dort am 1. September auf den Altar gestellt werden. Er erklärt sie (im Vergleich mit ähnlichen Gebilden der Indianer Arizonas) als Symbole für erbetenen Viehsegen, erst in zweiter Linie als Opfer für glücklich abgewendete Viehseuchen. M. EYSN vergleicht das Umhertragen eines Mariä Heimsuchung darstellenden Madonnenbildes in den Häusern im Salzburgischen mit den Nerthus- und Freyumfahrten. FR. P. PIGER schildert eine Primiz in Tyrol. Sie wird als Hochzeit begangen, die der Primiziant mit der durch ein junges Mädchen vertretenen katholischen Kirche feiert. Alle landesüblichen Hochzeitsgebräuche werden dabei nachgeahmt. K. WEINHOLD handelt über ein Kummernussbild in der Kapelle von St. Georgen über Schenna bei Meran. Er tritt der Ansicht bei, dass die Kummernussbilder auf einem sehr alten Crucifixus beruhen. Seine ausführliche Abhandlung über die „Krankheitsdämonen der Balkanvölker“ setzt K. L. LÜBECK fort und

schildert die gemeinsame Verehrung und Besänftigung der Krankheitsdämonen (der Tiere wie der Menschen) durch das gesamte Volk an einem bestimmten Tage im Jahr. Unter dem Titel „Ein paar merkwürdige Kreaturen" beschäftigt sich M. BARTELS mit Maulwurf und Fledermaus, die im Volksglauben eine zweideutige, vielfach gleiche Rolle spielen. Einiges Mythologische bieten u. a. noch: R. REICHARDT, „Volksastronomie und Volksmeteorologie in Nordthüringen", A. DÖRLER, „Tiroler Teufelsglaube", H. SCHUKOWITZ, „Kriegs- und Schlachtensagen aus dem Marchfelde", R. F. KAINDL, „Ruthenische Märchen und Mythen aus der Bukowina".

Dortmund. Paul Sartori.

H. L. Strack, Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. Mit besonderer Berücksichtigung der „Volksmedizin" und des „jüdischen Blutritus". 5—7 Aufl. Neubearbeitung der Schrift „Der Blutaberglaube". München, C. H. Beck, 1900.

Die Zeitungen berichten, dass sich die fremdenfeindliche Bewegung in Nordchina vor allem gegen die Eisenbahnen und die dabei beschäftigten Ingenieure gerichtet habe, weil das Volk fest überzeugt sei, dass bei jedem Bahnbau Menschenopfer, namentlich von Kindern, erforderlich seien. Wir beabsichtigen den Chinesen unsere Kultur zu bringen, aber hoffentlich kommen sie niemals dahinter, dass bei uns in weiten Kreisen Dinge geglaubt werden und auf die Stimmung und das Urteil breiter Volksschichten stärksten Einfluss haben, die jenen Anschauungen im Reiche der Mitte verzweifelt ähnlich sehen.

Das bekannte Buch des Prof. STRACK, das sich mit solchen Dingen beschäftigt, liegt in neuer Bearbeitung vor. Der erste Hauptteil, der von der Verwendung des Blutes im Aberglauben handelt, ist erheblich vermehrt, auch der zweite, der die angeblichen Ritualmorde der Juden bespricht, ist vielfach neu. Wie jeder andere Aberglaube, kann auch die Anwendung von Blut bei Juden vorkommen, aber sie wird jedenfalls erschwert durch wichtige Satzungen des Judentums, nämlich 1. das religionsgesetzliche Verbot jeden Genusses menschlichen Blutes, 2. das Verbot der Nutzniessung von einem Toten. Mit der jüdischen Religion hat der Blutaberglaube so wenig zu schaffen wie mit der christlichen.

Gewiss wird auch der Folklorist von Fach, wie der Verf. hofft, aus seinem Buche Belehrung und Anregung schöpfen. Aber über den Kernpunkt ist jener doch wohl nie in Zweifel gewesen. Wichtiger scheint es, anderswo das noch immer herrschende Vorurteil zu heben, und hier liegt doch einmal ein Fall vor, wo die Volkskunde dem Volke selbst praktisch nützen kann. Mögen denn namentlich die im Urteil Schwankenden das Buch zur Hand nehmen und gewissenhaft, d. h. mit dem aufrichtigen Verlangen nach Wahrheit, lesen und studieren.

Dortmund. Paul Sartori.

I. Abhandlungen.

Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung.

Von

Professor **Hardy** in Würzburg.

(Fortsetzung und Schluss.)

Drittes Kapitel.

Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft.

§ 26. Seit einem Menschenalter und darüber hat keiner in dem Masse wie der am 28. Oktober 1900 verstorbene Oxforder Professor F. Max Müller das öffentliche Interesse auf unseren Wissenszweig gelenkt und zur Benutzung der Quellen nach allen Seiten hin Anregung gegeben. Er hatte schon ein Vorgefühl davon, dass er einer neuen Wissenschaft die Wege bereite, als er während seines Aufenthaltes zu Paris (1846/47) unter Eugène Burnouf's Leitung sich anschickte, den Rigveda herauszugeben. Im Fortgange der auf diese Ausgabe verwandten Arbeiten erstarkte dieses Gefühl in ihm zur Ueberzeugung, dass ‚ein hingebendes Studium der heiligen Bücher der Welt gegenwärtig nötiger als alles Andere' sei, ‚um unsere Begriffe von dem Ursprung, dem Wesen und der Absicht der Religion zu klären'. Die grosse Rigveda-Ausgabe war gerade vollendet (1874), und Max Müller stand

im Begriffe, die ersten Mitarbeiter für eine Uebersetzung der ‚Heiligen Bücher der Menschheit' zu werben. So empfing das Wort: ‚Es kann keine Wissenschaft von einer Religion geben, wohl aber eine von vielen'[1] eine, man darf sagen, weltgeschichtliche Bedeutung. Als dann nach fünf Jahren der erste Band der Sacred Books of the East erschien, schrieb MAX MÜLLER in der Vorrede[2]:

‚Was wir hier wie überall brauchen, ist Wahrheit und volle Wahrheit, und wenn man die volle Wahrheit sagen muss, so ist es diese: So strahlend auch die Morgendämmerung des religiösen Denkens ist[3], so hat sie doch auch ihre finsteren Wolken, ihre eisige Kälte, ihre schädlichen Dünste. Wer dies alles nicht kennt oder es sich und anderen vorenthält, der kann sich keine Vorstellung davon machen, wie das Menschenherz bei seinen ersten religiösen Regungen gerungen und sich abgemüht hat, und nur wer dieses Ringen und Sichabmühen kennt, kann sich auch in die frohe Stimmung hineindenken, nachdem es alle die vielen Schwierigkeiten glücklich überwunden hatte'.

Fünfzig Bände verkünden heute der Welt das Gelingen des von MAX MÜLLER ausgedachten Planes. Was lange Zeit ein blosses Desideratum der Wissenschaft gewesen: vollständige, zuverlässige und doch lesbare Uebersetzungen der heiligen Schriften aller Religionen[4], sehen wir nun verwirklicht. Erst

---

[1] Essays Bd. IV 1876 S. 139.

[2] S. B. E. vol. I p. XI.

[3] Dass dies eine Täuschung ist, begreift heute jeder.

[4] Ausgeschlossen waren vom Programm die Schriften des Alten und Neuen Testamentes, doch lediglich aus Gründen praktischer Natur, um die ohnehin starken Bedenken gegen das Unternehmen, namentlich in englischen theologischen Kreisen, nicht zu vermehren. Als der Oxforder Theologe PUSEY, wie mir MAX MÜLLER im September 1892 in London erzählte, sich diesem gegenüber gegen die Sacred Books of the East aussprach, erwiderte ihm MAX MÜLLER: Herr Kollege, es wird die Zeit kommen, da Sie und die Ihrigen mich bitten werden, auch das Alte und Neue Testament mit aufzunehmen. — Nachträglich las ich in den Lebenser-

hierdurch hat das Studium der Religionen einen streng historischen Charakter erhalten, und es darf nunmehr jede andere, auch die religiöse, Betrachtungsweise als endgültig aus der Wissenschaft beseitigt angesehen werden.

§ 27. Die Schriften, in denen Max Müller die leitenden Grundsätze für eine wissenschaftliche Behandlung des vorhandenen religionsgeschichtlichen Materials darlegte, wenden sich durchweg an die grosse Leserwelt der Gebildeten. Dieser Umstand bedingte einerseits nicht geringe Klarheit im Gedanken und Ausdruck, das Eingehen auf viele sonst selbstverständliche Erörterungen, grosse Umständlichkeit und Ausführlichkeit, eine gewisse Breite in der Darstellung, häufige Wiederholungen und Zusammenfassungen, anderseits entsprang aus ihm ein nicht geringer Mangel. Keine Frage wird erschöpfend behandelt, die Prüfung abweichender Ansichten wird bloss gestreift und im Leser das Gefühl erweckt, dass dieselben von keiner tiefgehenden Bedeutung oder ungenügend begründet seien. Die Macht des Wortes, über das Max Müller wie kein zweiter gebietet, vertritt nicht selten die Macht des Beweises. Thatsachen, die mit einer von ihm bevorzugten Deutung nicht harmonieren, würdigt er nicht immer so wie sie es verdienen, oder dreht und wendet sie solange bis sie sich dem eigenen Gedanken fügen. Bei ihm macht sich dies alles völlig unabsichtlich. Als er in den fünfziger Jahren des abgelaufenen Jahrhunderts anfing, in Form von Essays religionsgeschichtliche Fragen zur Sprache zu bringen, machte er damit Epoche. Was seine (heute veralteten) ‚Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache' für ein früheres Geschlecht der an der Sprachforschung Interessierten waren, beabsichtigten seine Vorlesungen ‚Ueber die vergleichende Religionswissenschaft' (1870) und ‚Ueber den Ursprung und die Entwicklung der Religion' (1878) für die damals noch zahl-

innerungen von F. Max Müller ‚Alte Zeiten, alte Freunde' 1901 S. 320 diese Episode mit einer kleinen Variante.

reichen Freunde halb gelehrter, halb erbaulicher Unterhaltung über die Religion zu werden. Den Hauptzweck, Interesse zu wecken und zu pflegen, haben sie ohne Zweifel erreicht. Es kann auch nicht in Abrede gestellt werden, dass die Forschung ihnen manches verdankt. MAX MÜLLER hat uns gelehrt, wie man solche Materien ohne jedes günstige oder ungünstige Vorurteil anzufassen habe, und was an erster Stelle notthue: die richtige Aufnahme und Einteilung des weiten Gebietes der Religionen. Er machte uns nachdenksam über Erscheinungen im Leben der Religionen, auf die vor ihm niemand geachtet hatte; kurz und gut, wir wären ohne MAX MÜLLER heute nicht da, wo wir sind. Aber seit Jahren schon hat der verdiente Forscher aufgehört, uns etwas wirklich Neues zu sagen. An Verbesserungen liess er es zwar in späteren Auflagen seiner früheren Schriften und in den neu hinzugekommenen vier Bänden der GIFFORD-Vorlesungen (seit 1888) nicht fehlen. Allein dieselben beschränken sich doch nur auf kleine Reparaturen von Fall zu Fall. Dagegen das Gebäude der ihm durch die Länge der Zeit liebgewordenen Ansichten niederzureissen und ein neues an seine Stelle zu setzen, welches dem Stand der mittlerweile fortgeschrittenen Forschung Rechnung trüge, dazu konnte er sich nicht entschliessen, vielleicht schon deshalb nicht, weil diese Forschung in teilweisem Gegensatz zu der von ihm selbst begründeten stand.

§ 28. Die meisten Bedenken haben sich gegen MAX MÜLLER's ‚comparativ-philologische‘ Methode der Mythendeutung erhoben, auf die ich unten zurückkommen werde. Zu seinem Ausgangspunkt wählte MAX MÜLLER die vedischen Mythen, und indem er diesen die mythischen Namen bei den übrigen Gliedern der indogermanischen Sprachfamilie an die Seite stellte, glaubte er in dem allen oder den meisten derselben Gemeinsamen noch einzelne mythisch-religiöse Vorstellungen der ungeteilten Indogermanen wiederzuerkennen.

An diesem Punkte begann die Kritik einzusetzen. Sie wendete nicht ohne Grund ein, dass sachliche Uebereinstimmungen, wie sie Max Müller zur Stütze seiner Hypothese von der Urreligion der Indogermanen heranzieht, sich auch bei sprachverschiedenen Völkern finden, dass die sprachlichen Uebereinstimmungen aber sich auf ein Minimum reducieren, und dass die Grundbedeutung bei den wenigen uns übrigbleibenden Wörtern zwar gewiss, ungewiss jedoch ihr religiöser Gebrauch in der indogermanischen Spracheinheit sei. Auch will es nicht gelingen, die lokal gebundene Kultur der Inder, Griechen, Römer u. s. w., in die wir doch Religion und Mythus als Ingredienzen eingehen sehen, von allen Sonderbedingungen, unter denen sie entstanden ist, loszutrennen und mir nichts dir nichts auf ein vorauszusetzendes proethnisches Stadium zu übertragen. Es war hauptsächlich W. Mannhardt, der die sprachlichen Uebereinstimmungen, auf welche Max Müller Nachdruck legt, in der Vorrede zu seinen ‚Antiken Wald- und Feldkulte' (1877) in Abrede stellte und die Ergebnisse der indogermanischen Mythologie zu ihrem grössten Teile für ‚verfehlt, verfrüht oder mangelhaft' erklärte, miteinbegriffen seine eigenen ‚Germanischen Mythen' aus dem Jahre 1858. Den religiösen Sinn der von Max Müller der indogermanischen Urzeit zugeschriebenen Begriffsworte bestritt vor anderen O. Gruppe[1]. Gegen die proethnische Kulturperiode der Indogermanen hat ausser Gruppe noch H. S. Vodskov[2] Einsprache erhoben.

Widerspruch riefen nächstdem die Antworten hervor, welche Max Müller auf die Frage nach den Uranfängen der Religion gegeben hat. Gemeint ist seine Theorie vom

[1] Die griechischen Kulte und Mythen, I, S. 97 ff. Vgl. auch Bursian's Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft Bd. LXXIX 1894 S. 59 ff.; Archiv für Religionswissenschaft Bd. II 1899 S. 268 ff., an letzterer Stelle anknüpfend an Müller's ‚Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie' Bd. I 1898.

[2] In der Einleitung zu seinem Werke Sjaeledyrkelse og Naturdyrkelse (förste Bind: Rig-Veda og Edda, 1897).

Drucke des Unendlichen[1]. Er selbst sagt von ihr: ,Diese Theorie ist bei mir entstanden infolge eines lebenslangen Studiums der heiligen Bücher Indiens; sie beruht deshalb auf Thatsachen, wenn ich auch für die Erklärung derselben verantwortlich bin'[2]. Stillschweigende Voraussetzung bildet MÜLLER's Glaube an das im Rigveda enthaltene ,äusserst durchsichtige Religionssystem'[3], den heute kein Vedenforscher mit ihm teilen wird. Ein Religionssystem überhaupt bietet uns der Rigveda nicht, sondern nur eine Summe von Vorstellungen, die unter den Begriff des Religiösen fallen, wenn wir diesen recht weit fassen. Darunter ragen denn eine Anzahl hervor, die in einem gewissen Zusammenhang unter einander stehen, und wenn man darauf das Wort ,System' anwenden will, so mag man dies thun, darf jedoch nicht vergessen, dass jene, die es ausgearbeitet haben, nicht primitive Menschen, auch nicht die primitiven Inder waren, sondern Priester, die mit Vorbedacht in dasselbe und erst recht in die es bezeugende Hymnensammlung aufgenommen und daraus weggelassen haben, was ihnen selbst gut dünkte. Durchsichtig aber ist daran recht wenig, das Meiste vielmehr eher das gerade Gegenteil davon, und es sind, um es in den Kreis des Verständnisses zu rücken, mitunter litterarisch jüngere Produkte zu berücksichtigen, welche das was im Rigveda nicht allein aus sich heraus verständlich ist, uns in seinem ursprünglichen Wesen offenbaren. Auf jeden Fall müssen, soll auf der Grundlage des Rigveda sich eine der historischen Forschung würdige Theorie erheben, auch die dort nur stellenweise durchblickenden niederen Formen mit herangezogen werden. Dies gerade aber thut MAX MÜLLER nicht. ,An wen', so fragt er, ,waren die Hymnen (des Rigveda) gerichtet, welche uns als die ältesten

[1] Ueber den Zusammenhang dieser Theorie mit SCHLEIERMACHER s. O. GRUPPE, Griechische Kulte S. 216, 219 Anm. 8.

[2] Ursprung und Entwicklung der Religion S. 152.

[3] Wissenschaft der Sprache Bd. II² S. 443.

Ueberreste menschlicher Dichtung in der arischen Welt erhalten worden sind? Nicht an Holzklötze oder Steine sind sie gerichtet, sondern an Flüsse, an Berge, an Wolken, an die Erde, an den Himmel, an die Morgenröte, an die Sonne, also nicht an greifbare Gegenstände oder sog. Fetische, sondern gerade an jene Gegenstände, welche wir halb greifbar oder ungreifbar genannt haben?'[1]

Vornehm wie die Thatsachen ist auch ihre Erklärung, die Theorie vom Drucke oder von der Wahrnehmung des Unendlichen. Sie ist zu vornehm, um wahr zu sein. ‚Der Mensch sieht, aber er sieht immer nur bis auf einen gewissen Punkt. Da bricht seine Sehkraft zusammen. Aber eben auf dem Punkt, wo seine Sehkraft zusammenbricht, eben da spürt er, mag er wollen oder nicht, zum erstenmale den Druck des Unendlichen. Dieser Druck ist etwas sinnlich Wahrnehmbares und nicht bloss das Resultat eines logischen Schlusses; ja ohne diese sinnliche Wahrnehmung würde jeder Schluss auf ein Unendliches unberechtigt sein und bleiben'[2]. Dies nimmt sich alles recht schön und anmutig aus, und doch würde dieser Druck nie und nirgends dasjenige zuwege gebracht haben, was ihm Max Müller zumutet[3]. Ein rein theoretisches Element, und ein solches ist die Wahrnehmung des Unendlichen, kann aus dem einfachen Grunde nicht hinreichen, die Thatsache der Religion zu erklären, weil der Mensch sich nur um solches bekümmert, wovon er etwas Nachteiliges oder Vorteilhaftes für sein Dasein auf Erden befürchtet oder erwartet. Der Mensch ist ein alter Praktikus

---

[1] Ursprung uud Entwicklung der Religion S. 209.

[2] A. a. O. S. 41.

[3] Ich sehe davon ab, den Müller'schen Begriff des Unendlichen, wie dies andere gethan haben, zu analysieren. Für meinen Zweck genügen die Erwägungen, die ich im Texte gegeben habe. Ich muss ebenso hier darauf verzichten zu zeigen, wie sehr M. Müller's Betrachtungsweise durch Gedanken beeinflusst wird, die aus der spekulativen Philosophie herüber genommen sind.

und musste es wohl oder übel sein, um existieren zu können. Eine uninteressierte Liebe kannte er in jenen weitzurückliegenden Zeiten, in die uns Max Müller's Darstellung zu versetzen vorgiebt, schlechterdings nicht. Auch die Religion darf davon nicht ausgenommen werden. Sie gehörte zum Lebensunterhalt des Menschen so gut wie Speise und Trank, ja noch mehr als diese, nachdem er die Entdeckung gemacht hatte, dass es Wesen gäbe, die ihm Speise und Trank entziehen oder gewähren konnten. Er schuf sich in ihr ein Mittel zum Schutz und zur Hülfe von anderer Art, als die Gemeinschaft mit den Stammesgenossen sie ihm zu bieten vermochte. Darum werden wir auch das Praktische an der Religion für das Ursprünglichere zu halten haben. Natürlich durften dabei gewisse Vorstellungen nicht fehlen, denn wie hätte sich sonst der Mensch veranlasst gesehen, auch nur eine Hand zu rühren und einen Fuss zu bewegen? Aber es reifte dennoch und konnte allein an dem Brauche und dem darauf gegründeten praktischen Gebot die höhere Vorstellung der Gottheit zur Reife kommen. Und ‚praktisch' darf gewiss nicht sofort schon im Sinne des sittlichen Handelns genommen werden, wie dies später auch Max Müller zugab, als er die Wahrnehmungen des Unendlichen in der Weise verengerte, dass nunmehr bloss jene, ‚die auf den sittlichen Charakter des Menschen bestimmend einzuwirken im stande sind', für religiös zu gelten haben[1].

Auf die Definition der Religion verwandte Max Müller in den 1890 erschienenen Vorlesungen über ‚Natürliche Religion' viel Zeit und Mühe[2]. Mehr als zehn Jahre früher hatte er geschrieben: ‚Religion ist nicht etwas Fertiges, sondern etwas, das sich historisch entwickelt hat und noch immer entwickelt. Sie muss daher bis zu ihrem Ursprunge historisch verfolgt und dann in ihren Entfaltungen begriffen werden. Man wird

[1] Natürliche Religion S. 181 f.

[2] A. a. O. Vorl. 2—7.

Religion so wenig definieren können, als Civilisation, Sittlichkeit oder Freiheit[1].' Er hätte besser gethan an dieser Ansicht festzuhalten.

Fassen wir zusammen! ,Vergleichend' soll die Religionswissenschaft nach Max Müller genau in dem Sinne sein, wie es jede wahre Wissenschaft ist und sein muss. Ueber die vergleichende Methode selbst aber, was sie eigentlich ist und leisten soll, um zu wissenschaftlich brauchbaren Resultaten zu führen, bekommen wir nur allgemeine Redensarten zu hören, die wenig mehr sagen, als dass ,Vergleichen' ein Nebeneinanderlegen und Messen sei[2]. Niemand wird glauben, dass in der Methodik uns Max Müller über den Dilettantismus hinausgeholfen habe. Die Sprachwissenschaft, die ihm immer vorbildlich gewesen, hat mit der Zeit einen sicheren methodologischen Kanon aufgestellt, der Religionswissenschaft ist solches noch zu thun übrig. Darum hat uns Max Müller die letztere, wenn wir den Nachdruck auf Wissenschaft legen, eigentlich nur als Desideratum, nicht als Faktum übergeben. Denn wer die Methode hat, der allein hat die Wissenschaft. Was Müller ihr errungen in heissem Bemühen und im Kampfe mit vielen widerstrebenden Mächten, bleibt eingegraben in ihrer Geschichte und lebt im Andenken kommender Geschlechter fort.

Viertes Kapitel.

Die Mythologie; historisch-kritische Uebersicht[3].

§ 29. Die mythologische Forschung, eine, doch die bedeutendere der Hülfswissenschaften der vergleichenden Religionswissenschaft, hat im 19. Jahrhundert eine Reihe be-

---

[1] Ursprung und Entwicklung der Religion S. 24.

[2] Vgl. Essays Bd. IV S. 135 ff.

[3] Das Nachstehende war schon geschrieben, bevor H. Steinthal's Allgemeine Einleitung in die Mythologie (Arch. f. Religionsw. Bd. III, 1900 S. 249–73, 297—323) im Drucke erschienen war.

merkenswerter Phasen durchlaufen. Die ersten Jahrzehnte standen vorwiegend im Zeichen der durch CREUZER befürworteten symbolischen Mythendeutung. Die Mythologen schieden sich demgemäss in Symboliker, die Anhänger der CREUZER'schen Richtung und deren Gegner, die sog. Kritiker. Zu den beiden streitenden Parteien nehmen die Germanisten GRIMM eine Mittelstellung ein und werden selbst zu Begründern einer neuen Richtung.

G. FR. CREUZER's ‚Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen', erschien in erster Auflage 1810—1812. Hier wird durchaus zutreffend zwischen dem Inhalt und der Form des Mythus unterschieden, die Vermittlung beider aber in der Hypothese von der bildlichen oder symbolischen Sprache der priesterlichen Weisen und Dichter der Vorzeit gesucht, was nichts weniger als zutreffend erscheint. Die Mythen können nicht Priestern zugeschrieben werden, weil dies ein hierarchisches System voraussetzen würde, wie es nirgends von Anfang an, am wenigsten in Griechenland bestand. Ebenso unrichtig ist, dass die Mythen ursprünglich überall und im Orient immer symbolisch waren, mit anderen Worten der Reflex einer geheimnisvollen Weisheit. Auch wird es schwer halten, unter den Belegen, die CREUZER anführt, Lehren zu entdecken, über die der Schleier des Mythus geworfen werden musste, weil ihren unverhüllten Anblick die Menge nicht ertragen konnte. Richtig dagegen ist, dass die Mittheilung neuer Erkenntnisse, auf welche (nach CREUZER) der Mythus es abgesehen hat, sich in Worte kleiden muss, die in einem neuen Sinn gebraucht werden, nicht aber, dass diese Einkleidungsform das Bild (Symbol) sein muss im CREUZER'schen Sinne. Rühmlich ist auf alle Fälle der Versuch, der uns in der ‚Symbolik' zum erstenmale entgegentritt, die Mythologie im Zusammenhang mit der Religionsgeschichte zu behandeln, wenn auch die Basis, auf der er unternommen, nach Lage der Umstände eine ganz ungenügende war. Wie

wenig wusste man damals noch vom Orient und seinen Religionen!

Im Gegensatz zur Schule der Symboliker[1], welche an dem Zusammenhang der griechischen mit den orientalischen Mythen und Kulten festhielten, leugnete die Schule der Kritiker, die an LOBECK einen namhaften Vertreter hatte, grundsätzlich jedes Verwandtschaftsverhältnis[2]. Nun waren zwar thatsächlich viele der von CREUZER herangezogenen Parallelen unhaltbar, aber darin lag kein Grund, für Griechen und Orientalen jede Uebereinstimmung im Glauben und Kultus in Abrede zu stellen und in der entgegengesetzten Richtung soweit zu gehen, Homer und Hesiod mit Herodot (II, 53) für die Väter der Religion der Griechen zu halten. Die griechische Religion würde also ihre Wurzeln nicht in den Tendenzen haben, die zu ihrer Entstehung konkurrierten, sondern in den ästhetischen Empfindungen der homerischen Rhapsoden, was an Wahnwitz grenzt, und es würde die älteste litterarische Gestalt der griechischen Religion der ursprünglichen gleichzusetzen sein. Vor dieser Verwechselung hätte schon die Erwägung schützen sollen, dass durch die epische Kunstform als solche auch der besondere Charakter der homerischen Theologie, und nicht zum wenigsten gerade ihr ethischer Zug bedingt war. Das Epos hat überdies den Mythen eine einheitliche Ordnung und

---

[1] Am treuesten schloss sich auf deutscher Seite an CREUZER an FR. A. BAUR (Symbolik und Mythologie, oder die Naturreligion des Altertums 1824—1825), während in Frankreich GUIGNIAUT, der Uebersetzer und Erweiterer der Symbolik (vol. 10 1825—1861) und A. MAURY, letzterer in einem Essai sur les légendes pieuses du moyen âge (1843), für die Verbreitung der CREUZER'schen Anschauungen sorgten. CREUZER's Einfluss war herrschend bis über die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts hinaus. Gegen ihn schrieben u. a. J. G. RHODE (Beiträge zur Altertumskunde 1819), J. H. VOSS (Antisymbolik 1826) und am gediegensten CHR. A. LOBECK (Aglaophamus s. de theologiae mysticae Graecorum causis 1829).

[2] Nach LOBECK's Vorgang später G. GROTE (Griechische Geschichte[2] 1880) und K. LEHRS (Populäre Aufsätze[2] 1875).

eine gewisse Natürlichkeit verliehen, von der wir in den vom Dichter verarbeiteten Stoffen nichts gewahr werden. Es ist selbstverständlich, dass die allegorische Mythendeutung hier ebenso grundsätzlich aufgegeben wurde, wie sie von den ‚Symbolikern' festgehalten worden war. Kein Schleier soll den geheimnisvollen Sinn des Mythus verhüllen; der Mythus selbst soll sein was er ausspricht, und ihn verstehen, so versichern uns die ‚Kritiker', heisst, sich die Empfindungen derer zu eigen machen, die ihn zuerst gebildet haben. Und von welcher Art waren diese Empfindungen? Nach Lobeck's Meinung konnten es nicht die besten und reinsten sein; denn es waren, ‚veteres et priscae gentes', welche die Mythen nach ihrem Bild und Gleichnis, daher auch roh und voller Ungereimtheiten geschaffen hatten. Hiergegen erklären Lehrs u. a., im Einklang mit ihrer Ueberschätzung der grossen epischen Sagenkreise, wo allerdings die Incongruenzen kaum fühlbar werden, die Götter und Sagen der Griechen für einheitliche Gebilde, die zu ihrem Mutterboden idealisierte menschliche Empfindungen haben. Das Unzulängliche einer solchen Deutung aber muss in dem Augenblick zu Tage treten, da man sich von der homerischen Dichtung weg und den Sagen selbst zuwendet, und die Einsicht, dass auf historischem Wege allein in diesen Dingen Klarheit zu gewinnen sei, wird sich von selber Bahn brechen.

§ 30. Die zwei Hauptfehler, welche die kritische Schule beging, indem sie jeder gedeihlichen Zusammenarbeit von klassischer und orientalischer Mythologie den Weg verbaute und ein Litteraturprodukt, das homerische Epos, der gesamten Religionsentwicklung Griechenlands voranstellte, vermied die germanistische Schule. Sie hat auf der anderen Seite sich von Creuzer losgesagt und von den priesterlichen Weisen der Vorzeit die Aufgabe und Fähigkeit ‚Mythen zu schaffen' auf das ‚Volk' übertragen. Hiermit glaubte sie ein neues, verjüngendes Element, die Volksüberlieferung, in die mythologische

Forschung einzuführen, und in gewissem Sinne war die letztere dies auch. Zwar trugen die Brüder Grimm und noch mehr jene klassischen Philologen, welche sich ihre Lehren angeeignet hatten, in den Begriff der Volksüberlieferung, der für sie Volksglaube, Volksdichtung, Volkssage und Märchen, dann weiter auch die eigentlichen Mythen, die Götter- und Heldensage umfasste, Vorstellungen hinein, die sich nachher als unrichtig herausgestellt haben. Dahin ist namentlich die zu rechnen, dass nur das Volk Mythen und auch nur Mythen zu schaffen im stande sei. Denn es ist weder wahr, dass das ‚Volk' dichtet, noch aber kann der Satz gelten, dass der ‚Mythus' allein dasjenige sei, was das Volk dichtet. Es dichten immer nur einzelne aus dem Volke, und jeder, der dichtet, ist an den Bildungskreis gebunden, der sein irdisches Dasein umgiebt; er muss das Volk verstehen, um vom Volke verstanden zu werden. Er ist zudem auch mehr oder weniger von denen abhängig, die vor ihm den gleichen Stoff behandelt haben, und nicht einmal von denen ganz unabhängig, die sich einen verschiedenen Stoff gewählt haben. Umgekehrt ist kein Grund vorhanden, warum es nicht ebenso gut wie z. B. für die Märchen auch für die mythischen Dichtungen einen kunstmässigen Betrieb geben kann und auch vor alters schon gegeben hat. Die ganze Unterscheidung von Volkspoesie und Kunstpoesie aber sinkt zu einer rein äusserlichen herab, wenn man bedenkt, dass, verschwindende Ausnahmen abgerechnet, die unteren Volksschichten sich immer und überall die in den höheren beliebten dichterischen Erzeugnisse aneignen und sie dann oft länger und treuer bewahren, als dies der rasch wechselnde Geschmack der höheren Stände zulässt. Einen solchen Hergang werden wir auch für jene Epen vorauszusetzen haben, die unsere mythologischen Quellen bilden, nur dass es uns an Mitteln gebricht, den Ursprung derselben in der Kunstdichtung und den Uebergang zur Volksdichtung aufzuzeigen. Wenn sich aber der mythische Gehalt solcher Werke nicht aus ihrem

Charakter als Volksepen erklärt, insofern eben der Mythus, wie angenommen wird, der Ausdruck der Vorstellungen des Volkes ist, so geht es noch viel weniger an, die Entstehung der mythischen Vorstellungsweise selbst aus der Volksdichtung herzuleiten.

§ 31. Im Grundgedanken mit den Brüdern GRIMM einig, ging K. O. MÜLLER (Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythol., 1825) in der Untersuchung der griechischen Mythen auf die altgriechische Volkssage zurück und machte, wie die beiden GRIMM, schliesslich bei der kindlich-naiven Vorstellungsweise des urgriechischen Volkes Halt, für die alle Naturerscheinungen sich in Gleichnisse und Metaphern verwandeln mussten. Dabei versuchte er jeden einzelneu Mythus auf seine historische Quelle zurückzuführen, während es ihm ferne lag, denselben auch mit einem analogen bei anderen Völkern zu vergleichen und samt allen seinen Anverwandten in eine proethnische Zeit zu verlegen. In der Abweisung des vergleichenden Standpunktes sind dem ‚Vater der wissenschaftlichen Mythologie‘ viele gefolgt. Besonders verhängnisvoll wurde diese Einseitigkeit für P. W. FORCHHAMMER. Indem dieser in jedem griechischen Mythus Anspielungen an die geographisch-hydrographischen Verhältnisse der Oertlichkeit zu entdecken glaubte, an die ihn die Ueberlieferung bindet, entzog sich ihm die Thatsache, dass auch nichtgriechische Sagen die gleichen Charakterzüge zur Schau tragen, wie die auf die lokalen Verhältnisse der Gegend bezogenen griechischen Mythen[1]. Zwischen FORCHHAMMER's ‚Hellenika‘ (1837) und seinen ‚Erklärungen der Ilias‘ (1884) liegt fast ein halbes Jahr-

[1] Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass es Mythen giebt, die aus bestimmten Gründen lokalisiert werden und wohl auch nachträglich hierdurch eine besondere Färbung empfangen haben. Nicht so aber hat es FORCHHAMMER verstanden. Nach ihm ist der Mythus selbst ursprünglich schon zu dem Zwecke geschaffen worden, um Naturerscheinungen, wie sie da und dort zu Tage treten, bildlich zu bezeichnen, weil, so dächte man wenigstens, ein einfacherer Ausdruck nicht vorhanden war.

hundert. In dasselbe hinein fällt die Entwicklung und Herrschaft der sog. Vergleichenden Mythologie.

Als K. O. MÜLLER seine ‚Prolegomena' herausgab, war FRANZ BOPP's Schrift ‚Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache' bereits erschienen (Frankfurt a./M. 1816), der Grund zur vergleichenden indogermanischen Sprachforschung also gelegt. BOPP's Hauptwerk, die ‚Vergleichende Grammatik', begann aber erst acht Jahre später zu erscheinen. Für K. O. MÜLLER lag daher noch kein Grund vor, die Urform des griechischen Mythus anderswo als in Griechenland zu suchen. Denn obschon bereits beim Erscheinen von BOPP's grundlegender Schrift die Folgerung nahelag, dass der Spracheinheit eine religiös-mythologische entsprechen werde, so war doch von der älteren und ältesten Gestalt der Mythen und religiösen Vorstellungen der Inder und eigentlich auch der Iranier damals noch nichts bekannt. J. GRIMM unterliess es zwar nicht, vier Jahre nach K. O. MÜLLER's Tod in der erweiterten und umgearbeiteten deutschen Mythologie (1844) die Anwendung von der Sprache auf den Mythus zu machen und manche Bestandteile der deutschen Volkssage als urindogermanisch in Anspruch zu nehmen, allein zur Begründung dieser Hypothese reichten seine Materialien nicht aus. Es fehlte ihm der Veda.

§ 32. Die ‚vergleichende Mythologie', ein Ableger der vergleichenden Sprachwissenschaft, reifte heran in der Beschäftigung mit den Liedern des Rigveda, des ältesten und eigentlichen Veda. In diesen glaubten ihre Pfadfinder ADALBERT KUHN und MAX MÜLLER[1] den sicheren Ausgangs-

[1] M. MÜLLER glaubte daran bis zu seinem Ende; wie wenig sicher aber er sich allen Versicherungen des Gegenteils zum Trotz fühlen mochte, davon überzeugt ein Blick in die Vorrede zu dem zweibändigen Buche ‚Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Aus dem Englischen übersetzt von Dr. H. LÜDERS' (1898—1899).

punkt für das Verständnis nicht allein der indischen, sondern auch der griechischen, römischen, germanischen Mythen gefunden zu haben. Die dort vorkommenden Götternamen enthüllen uns die ursprüngliche Bedeutung der Götter auch der übrigen indogermanischen Völker, reichen also in die indogermanische Vorzeit hinauf. In der Etymologie soll demnach der Schwerpunkt der mythologischen Forschung ruhen; der Mythus hat uns als ‚unvermeidliche Katastrophe', als ‚unvermeidliche Entwicklungsstufe' im Leben der Sprache zu gelten. Hier tritt der Unterschied der einen Sprachfamilie von der anderen ganz zurück, und speziell M. Müller hat die allgemein menschliche Seite seiner Theorie von der Entstehung des Mythus nie geleugnet, im Gegenteil bereitwilligst zugestanden. Indem alte Worte in neuer (erweiterter) Bedeutung genommen, d. h. auf neue Vorstellungen und Begriffe übertragen werden, entstehen Gleichnisse, und indem diese allmählich nicht mehr als Gleichnisse empfunden werden, und unter der Wirksamkeit der Polynomie und Homonymie entsteht der Mythus. Ein Gegenstand wie die Sonne kann mit vielen Namen, und verschiedenartige Gegenstände wie die Sonne und das menschliche Antlitz können mit demselben Namen bezeichnet werden. Dazu kommt, dass die einem Gegenstand beigelegtem Prädikate von diesem sich loslösen und zu Substantiven und selbständigen Wesen werden, die, nachdem man sich einmal daran gewöhnt hat, sie als Personen zu denken, auch in verwandschaftlichem Verhältnis zu einander stehen müssen, während die Homonymie die Uebertragung von Prädikaten vom einen auf den anderen Gegenstand erleichtert. Durch die Verschlingung aller dieser verschiedenen Fäden entsteht der mythische Knäuel, den die vergleichende Mythenforschung zu entwirren berufen ist.

Grundlegend für diese Auffassung ward M. Müller's Essay über ‚Vergleichende Mythologie' (1856; s. Essays², S. 1—129), und mustergültig für alle Arbeiten in dieser

Richtung blieb A. KUHN's ‚Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes' (1859; 2. Aufl. 1886). In der Deutung der Mythen auf Naturerscheinungen stimmen beider Ansichten zusammen; während aber ersterer in Sonne und Himmel die äussere Ursache derselben erblickte, glaubte letzerer sie in Wind und Wetter zu finden. Als ‚solar' hat deswegen auch M. MÜLLER selbst seine Theorie im Unterschied von der ‚meteorologischen' oder ‚nubilaren' KUHN's und seiner Anhänger, insonderheit W. SCHWARTZ', bezeichnet[1].

Nun werden wir uns zunächst darauf zu besinnen haben, ob wirklich alles in der Mythologie so einfach sei, dass für seine Erklärung eine ‚Krankheit der Sprache', ein unvermeidliches Missverständnis, die poetische Metapher u. s. w. ausreichen könne[2]. Auch wer die Etymologie eines mythischen Namens gefunden hat, hat damit noch nicht den Sinn der Mythen enthüllt, worin uns jener Name begegnet. Und wenn auch auf irgend einer Stufe dem Mythus ein naturalistischer Sinn beigelegt wurde, so bleibt es doch mehr als fraglich, ob jene Indogermanen, auf welche man so leichthin den ganzen Mythenbestand des Rigveda übertrug, in der Geistesverfassung waren, dem Gewitter oder der Sonne die ihnen von den vergleichenden Mythologen der KUHN-MÜLLER'schen Observanz

---

[1] Wissenschaft der Sprache Bd. II² S. 476.

[2] Dass wir zur Erklärung vieler Mythen auf die Sprache zurückgreifen müssen, steht mir fest. Ob wir dazu aber gerade der Annahme einer Krankheit (Kinderkrankheit) bedürfen, ist eine Frage, deren Beantwortung mit Ja oder Nein sehr davon abhängen wird, welche Stellung wir zu einer Reihe der am meisten grundlegenden Probleme der Sprachforschung einnehmen. O. GRUPPE (Griech. Kulte und Mythen Bd. I S. 203) bemerkt, dass es richtiger sei, an die Sprachphantasie zu denken, ‚d. h. die Fähigkeit Vorstellungen verschiedener Art in der Sprache zu kombinieren, zu vergleichen, gleichzustellen', die in einer ihrer Nebenwirkungen dem Spiele, der Unterhaltung dient, wie heute noch bei poetisch begabten Kindern. „Noch heutzutage dichtet das Kind, wenigstens das begabte Kind, Mythen im MÜLLER'schen Sinne."

imputierte Aufmerksamkeit zu schenken. Alles hängt da freilich von dem Bilde ab, das man sich von der Kultur der Indogermanen macht, d. h. von jener aus der Kultur der Inder, Perser, Griechen, Germanen u. s. f. rekonstruierten Kultur, und von der Rolle, die man in dieser Rekonstruktion wieder den Rigveda spielen lässt. So grosse Eile man anfänglich hatte, diese Kultur in den glänzendsten Farben zu schildern, so geringe Lust zeigt man nachgerade immer mehr, die Anschauungen eines KUHN, PICTET u. a. zu teilen[1]. Und so alt der Rigveda sein mag, die jetzige Gestalt seiner Lieder rührt von professionsmässigen Dichtern her, und die religiösen Begriffe tragen durchaus einen priesterlichen Stempel. Dies kann heute, da wir klarer sehen als die begeisterten Augen eines M. MÜLLER u. a. vor Jahrzehnten sahen, nicht bestritten werden. Weit entfernt also, dass die Mythen und Religionsanschauungen der Griechen und Römer durch den Rigveda erst in ihr rechtes Licht gestellt werden, in welchem Reste des vorgriechischen und vorrömischen Religionszustandes besser als irgendwo sonst sich erhalten haben sollen, bricht sich vielmehr die Ueberzeugung Bahn, dass ein Urwüchsiges in dem Sinne, wie man es hierzu bedürfte, im Rigveda nirgends anzutreffen sei. Mag man immerhin zwischen vedischen und homerischen Gottheiten und solchen der Edda, zwischen den Aśvin und den Dioskuren oder zwischen Indra und Thor Uebereinstimmungen hervorheben, so tragen doch rein sachliche Gleichungen zur Entscheidung der Frage, ob indogermanisch oder nicht, schon aus dem Grunde nichts bei, weil

---

[1] Siehe O. SCHRADER, Sprachvergleichung und Urgeschichte (1883). Aber auch das Bild, das SCHRADER (vgl. auch G. MEYER, Essays und Studien zur Sprachgeschichte und Volkskunde Bd. I 1885 S. 1 ff.) von der indogermanischen Urzeit entwirft, bedarf noch vielfacher Berichtigung. Von O. SCHRADER's Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde liegt bis jetzt nur der erste Halbband vor (1901), der zweite, der SCHRADER's Ansicht über die Religion der Indogermanen bringen wird, steht zur Zeit noch aus.

auch nichtverwandte Völker religiöse Vorstellungen mit einander gemein haben.

§ 33. Das Prinzip selbst, die Sprache für den Mythus verantwortlich zu machen, ist, wenn richtig, von allgemeiner Anwendbarkeit. Denn die Polynomie und Homonymie, die Metaphern u. dergl. lassen sich in allen Sprachen nachweisen. Daher haben andere, dem von M. Müller gegebenen Beispiele folgend, auf ägyptischem und babylonischem Gebiete, bei den Mexikanern und Peruanern, bei den afrikanischen Stämmen und den Südseeinsulanern auf die Etymologien die Mythendeutung aufgebaut. Ueberall glaubte man auch hier Naturvorgänge in den Mythen ausgedrückt zu sehen. Mit dieser Ueberspannung des Prinzips aber kam gerade die heilsame Reaktion gegen dasselbe. Der Versuch, auch in den Sagen der sog. Naturvölker Beziehungen auf die Sonne u. dergl. zu finden, führte zur besseren Erkenntnis in Bezug auf die Mythologien der sog. Kulturvölker. Keinem Kulturhistoriker konnte es entgehen, dass auf jeder Stufe der Entwicklung, einschliesslich der modernen, und in so ziemlich allen Abteilungen, in die wir die Kultur als Ganzes zu zerlegen pflegen, in den Sitten, Gewohnheiten, Gesetzen, im gesellschaftlichen Verkehr u. s. w. eine Menge von Anomalien vorkommen, die uns die Entwicklungsgeschichte gelehrt hat als Ueberlebsel oder Rudimente (survivals) aus einem anders gearteten Geistes- und Bildungszustand anzusehen. Die Frage lag nahe, ob nicht auch in der Mythologie das nämliche Gesetz walte, ob nicht die Mythen also, wie sie uns bei civilisierten Völkern begegnen, auf eine roheren Völkern geläufige Auffassung zurückzuführen seien. Veranlassung, die Frage so zu stellen, gaben umsomehr die von allen Seiten der Forschung zufliessenden Angaben und Nachrichten über die Denkweise der sog. Wilden. An und für sich ergab sich aus denselben nur dieses, dass wir neben den Naturglauben und Naturdienst, aus welchem die Mythenbildung viele oder, nach der Ansicht der Begründer

der vergleichenden Mythologie, alle ihre Materialien nahm, auch den Seelenglauben und Seelenkult zu stellen haben. Denn die Herrschaft (nur nicht Alleinherrschaft) eines solchen Glaubens und Kultus bei den ,Wilden' war unleugbar, und daher ganz berechtigt der Hinweis darauf, dass eine sorgfältigere Durcharbeitung der mythologischen Quellen für die höher stehenden Völker möglicherweise Spuren desselben Glaubens und Kultus auch bei diesen würde auffinden lassen. Statt dessen aber wurde alsbald von Forschern, die E. B. TYLOR's Wahrnehmung[1] auf die Spitze trieben, obenan von JULIUS LIPPERT[2], in ganz radikaler Weise mit allen übrigen etwa in Betracht kommenden mythenbildenden Elementen aufgeräumt und nur der Seelenglauben übrig gelassen, woraus alle Götter, alle Mythen, alle religiösen Erscheinungen entsprungen seien. Um dieses zu beweisen, greift LIPPERT zu ziemlich gewagten Deutungen und erneuert die schon dem Altertum nicht fremde Hypothese, dass die Religion aus der Furcht hervorgegangen sei. Vergleiche mit den bei wilden Völkern vorkommenden Erscheinungen des nämlichen Glaubens werden von LIPPERT und denjenigen, die sich der anthropologischen Methode bedienen, natürlich in Menge herangezogen. In eigentümlicher Weise gestaltet sich die Sache beim Engländer ANDREW LANG, dem grössten Gegner, welcher der MÜLLER'schen Hypothese jenseits des Kanals erwachsen ist. Nicht die Sprache ist, meint LANG, für die Mythenbildung verantwortlich zu machen, vielmehr das Denken und die dieses beeinflussende Sitte.

Um das irrationale Element der Mythen zu erklären, nimmt LANG an, dass es für sämtliche Völker der Erde ein-

---

[1] In den ,Anfängen der Kultur'.

[2] Vgl. Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion (1881), Die Religionen der europäischen Kulturvölker (1881), Christentum, Volksglaube und Volksbrauch (1882), Allgemeine Geschichte des Priestertums (2 Bde. 1883—1884).

mal eine Zeit der Wildheit gegeben habe, in der es dem Menschen noch unmöglich war, eine scharfe Grenzlinie zwischen sich und den übrigen Wesen zu ziehen, in der anderseits seine Sitten sich noch nicht gegen Dinge (eheliche Unordnung, Kannibalismus u. a. m.) auflehnten, die man später als Greuel empfinden musste. Aus dieser Zeit sollen jene abstossenden Züge stammen, welche alle Mythen mit einander gemein haben. Lang nimmt dazu weiter noch andere mythenbildende Faktoren an, auf der einen Seite den bei den Wilden verbreiteten Glauben an magische Kräfte und Geister und auf der anderen ihre Neugierde, Leichtgläubigkeit und ihre Denkfaulheit, der es mehr zusagt, mit der ersten besten Geschichte die Frage nach dem ‚Warum' zu beantworten, als mühsam dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung nachzuspüren. ‚Das meiste an den alten Mythen ist ein Gewebe aus dreierlei Fäden: das Substrat, welches die Wilden liefern (the savage donnée), die der fortschreitenden Bildung entsprechenden dichterischen Umgestaltungen desselben und die in volkstümlichen Erzählungen und in den ‚heiligen Kapiteln' der Priesterschaft einer einzelnen Oertlichkeit fortlebende ursprüngliche Sage'[1].

Darin liegt ein wahrer Gedanke, obschon Lang's Annahme eines irrationalen Elementes im Mythus auf schwachen Füssen steht. Mythen sind keine Mumien, die nicht mit der Luft, sagen wir mit den wechselnden geistigen Bedürfnissen und der Geschmacksrichtung der verschiedenen Zeitalter, in denen sie Anerkennung genossen, in Berührung kommen dürfen. Sie sind dazu da, um erzählt und vernommen zu werden, und die Erzähler waren zwar gehalten, die Grundmotive des Mythus, den sie vortrugen, zu respektieren, konnten im übrigen aber den überlieferten Stoff der Sinnes- und Denkungsart ihrer Hörer möglichst anpassen. Aber, wie immer man auch über Lang's Mythendeutung im einzelnen und be-

---

[1] Myth, Ritual and Religion vol. I 1887 S. 36 f.

sonderen urteilen mag, die Ethnologie behauptet das Feld, und nirgends giebt es heute einen ernstdenkenden Religions- und Mythenforscher mehr, der ihre Dienste verschmähte. Und der Ethnologie selbst wieder hat sich zur Seite gestellt die Volkstumsforschung aller Länder. Allein Uebertreibungen verderben immer. Sowie im Etymologisieren die vergleichenden Mythologen zu weit gingen, so thaten es in ihrer Weise die Anhänger der ethnologischen und anthropologischen Methode und die Freunde der Folklore. Da ist denn wohl die Frage am Platze: Schliesst überhaupt eine die andere förmlich aus, so dass es ein Frevel an der Wissenschaft wäre, sich jeder zu ihrer Zeit und an ihrem Orte zu bedienen? Zur Modesache darf dergleichen doch gewiss nicht gemacht werden, aber den Anschein hat es wohl, als gehöre es zum guten Ton, sich jetzt ebenso zu den ‚Wilden' zu begeben, wie es früher vornehm war, mit Etymologien aufzuwarten. Nicht mit Unrecht hat H. Gaidoz[1] daran erinnert: ‚Die Mythologie ist ungefähr wie ein zerbrochener Spiegel. Der erste, der ein Stückchen davon aufliest, glaubt das Ganze zu haben, weil dieses Stückchen alles wiederspiegelt, was man ihm vorhält, genau wie es der ganze Spiegel thut. Aber ein zweiter findet ein anderes Stück, und bei ihm trifft dasselbe zu. Dies hängt damit zusammen, dass, wenn der Spiegel zerbrochen ist, alle Stücke gleich gut sind. Suchen wir sie zu verbinden, sie zusammenzuschweissen, und wir haben dann den ganzen Spiegel. Ebenso haben wir dann nicht mehr die Mythologie der Sonne und der Morgenröte, des Blitzes und der Wolke, der Pflanzen und der Bäume u. s. w., wir haben die Mythologie, wie sie ist, ganz und vollständig.'

§ 34. Es wird nun zunächst erlaubt sein, die rege Theilnahme für die mythologischen Studien als eine günstige vor-

---

[1] Mélusine, t. I (1885) S. 581. In demselben versöhnlichen Geiste gehalten sind die Ausführungen Jean Réville's, De la complexité des mythes et des légendes, à propos des récentes controverses sur la méthode en mythologie comparée: R. H. R. Bd. XIII 1886 S. 169 ff.

bereitende Stimmung zur willigen Aufnahme der Lehren der modernen Religionswissenschaft zu halten. Wer einmal sich daran gewöhnt hat, die mythologischen Ueberlieferungen der Menschheit nach allen Regeln der wissenschaftlichen Kritik zu untersuchen und mit allen Mitteln, welche die Analyse an die Hand giebt, zu erklären, wird nicht so leicht Bedenken tragen, in gleichem Geiste freier Forschung an die Thatbestände des religösen Glaubens heranzutreten. Von den Methoden, die sich an mythologischen Gegenständen bewährt haben, wird die Religionsforschung allerdings keinen sklavischen Gebrauch machen. Solches würde sich aus vielen Gründen verbieten, in erster Linie durch die Verschiedenheit der beiderseitigen Gegenstände[1]. Während die Mythologie auf Grund einer möglichst genauen Analyse die ursprüngliche Bedeutung und nachmalige Umbildung des Mythus festzustellen, den geschichtlichen Zusammenhang einzelner Mythen ausfindig zu machen und die der mythenbildenden Phantasie zu Grunde liegenden Gesetze aus gesicherten Thatsachen mythengeschichtlicher und psychologischer Natur zu gewinnen sucht, zieht die Religionswissenschaft die verschiedenen Seiten des Religionslebens in Betracht, unter welchen die mythologischen Vorstellungen an Alter und Rang nicht einmal die ersten und wichtigsten sind. Denn wie sehr auch religiöse Vorstellungen mythologische durchdringen können, derart dass in den jeweiligen Mythen sich der religiöse Geist des betreffenden Volkes offenbaren wird, so trägt doch ihre Verbindung stets den Charakter des Zufälligen, nicht des Notwendigen. Sie ist zufällig nicht

---

[1] Ich verstehe die Forderung, welche neuerdings W. Streitberg (Anz. für indogerm. Forschung Bd. XI 1900 S. 72) erhoben hat, dass die Mythologie aus ihrer Isolierung befreit und zur Religionsgeschichte werden müsse, um sich den Namen einer Wissenschaft ernstlich zu verdienen, in dem Sinne, dass die religiösen Mythen im Zusammenhang mit den religionsbildenden Faktoren und insofern religionsgeschichtlich zu betrachten sind. Mit anderen Worten, die Mythologie hat in der Religionsgeschichte aufzugehen, nicht aber umgekehrt diese in jener.

darum, weil es Naturvölker ohne Mythen, aber keine ohne Religion giebt[1], sondern weil Mythen ihrem Wesen nach etwas anderes als Religion sind. Mythen sind für den primitiven Menschen Wissenschaft, Philosophie, Dichtung, Geschichte, alles dies in der Einheit der Form, die die gleiche ist überall, nämlich Erzählung. Sofern sich auch in der Religion, doch keineswegs von allem Anfang an, sondern erst in einem späteren Stadium der Entwicklung der Vernunfttrieb regt und befriedigt sein will, so gut er auf einer primitiven Stufe zu befriedigen ist, wird es auch zu religiösen Mythenbildungen kommen, die dann das sind, was wir des primitiven Menschen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte nennen dürfen.

Fünftes Kapitel.

Die Ethnologie, Volkskunde, Archäologie; die Psychologie.

§ 35. Die Gegenwart unseres Geschlechtes mit seiner Vergangenheit zu verknüpfen, überall die primären Geistes- und Kulturzustände zu entdecken, beherrscht als Streben die gesamte Forschung, aus der sich zuletzt auch hinsichtlich der Religion die nämliche Richtung herausgehoben hat. In verschiedener Weise dienen ausschliesslich diesem Zwecke die drei in der Aufschrift genannten wissenschaftlichen Disziplinen, die dann auch jede in ihrer Weise zur Begründung unserer Wissenschaft beigetragen haben.

Nach Th. Waitz, dem Vater der Anthropologie im Sinne einer den Grenzgebieten der Natur- und Geisteswissenschaft gewidmeten Forschung soll ihre Aufgabe sein, unser naturwissenschaftliches Wissen vom Menschen mit unserem historischen Wissen von demselben zu vermitteln und hierdurch die ‚Naturgrundlage' für die Geschichte zu schaffen. Die anthropologische Untersuchung des Menschen und die ethnologische oder die Untersuchung der sozialen Verhältnisse

---

[1] Siehe E. B. Tylor, Anfänge der Kultur Bd. I 1873 S. 411.

(Familie, Recht, Sittlichkeit, Kunst u. s. w.) gehören aufs engste zusammen, so dass recht wohl das eine Wort an die Stelle des anderen treten, ‚Ethnologie' mit ‚Anthropologie' vertauscht werden kann. Das Organ der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, das ‚Archiv für Anthropologie' begreift daher unter diesem Namen sowohl die Bestrebungen der Naturforschung als auch die der Ethnologie und der prähistorischen Forschung im engeren Sinne.

Der geschichtliche Mensch erscheint uns in neuem Lichte; wir glauben dem Urquell seines geistigen Charakters so nahe wie möglich zu sein, wenn wir den Naturmenschen, den sog. Wilden ins Verhör nehmen. Mit dem Denken der Naturvölker selbst aber, von anderem nicht zu reden, zeigen viele Berührungen die Mythen vergangener Zeiten und jene im Volke fortlebenden Vorstellungen, die neuerdings kurzweg ‚niedere Mythen' genannt worden sind. Heute giebt es keine einzige historische Disziplin mehr, die nicht schon von dem hier gebotenen Gewinne eingeheimst hätte. Es wird sich mehr und mehr zeigen, dass vor allem aber die Religionswissenschaft eine Menge Fäden mit der Ethnologie und dem Ethnologischen in der Kulturgeschichte verbinden.

Ohne die Volkskunde, die ‚Kunde vom Volk und über das Volk' (R. Köhler) würde die Religionsforschung selbst beim hellen Lichte der authentischen Religionsurkunden vielfach im Finstern tappen. Wenn auch vielleicht die Anschauung, zwischen der offiziellen Seite und der populären zu unterscheiden, sich von selber Bahn gebrochen hätte, so dürfen wir doch in der gesteigerten Aufmerksamkeit für die volkstümliche Religion den Einfluss der modernen Volkskunde unmittelbar erkennen. Sogar in dem, was man füglich höhere Religion nennen darf, haben uns erst die Dienste der Volkskunde viele Vorgänge verständlich gemacht. Ja ihr echt realistisches Gepräge hat die neuere Religionsforschung kaum mehr aus der Be-

schäftigung mit den historisch beglaubigten Thatsachen der offiziellen Religionen, als aus der Zusammenarbeit mit der Volkskunde empfangen. Hierdurch allein ist sie, soweit natürlich die geschichtlichen Religionen in Betracht kommen, von ihrer stolzen Höhe in die Niederungen des wirklichen religiösen Lebens herabgestiegen. So mag es denn als günstige Vorbedeutung gelten, dass in allen Ländern die Volkskunde einen erfreulichen Aufschwung genommen hat[1]. Es ist in Wahrheit auch eine innere Gemeinschaft beider Forschungszweige unverkennbar. In beiden will die civilisierte Menschheit sich Rechenschaft geben über die mannigfachen geistigen Fasern und Fibern, aus denen heute noch ihr geistiges Leben und Streben gebildet wird. Die Volksseele in Sitte und Brauch, in den Begriffen, die ihr von Recht und Pflicht innewohnen, und in ihrem Glauben, sowie in allem, was ihr wie einem frischen Quell entsprungen ist an Liedern und Gesängen, Sprichwörtern und Redensarten, Uebungen und Gewohnheiten[2], Alles dies soll erkundet werden, wo immer es zu finden ist, bei Stämmen, welche noch unberührt von der Kultur geblieben sind, oder da, wo die nivellierende Wirkung der Kultur sich weniger nachteilig zeigt, beim ungebildeten Volke.

Was davon die litterarische Ueberlieferung bietet, wo es freilich nie nackt, sondern stets verhüllt, nicht selten entstellt dem Betrachter entgegentritt, und was den Sammlungen entnommen wird, die sich auf die Lebenden erstrecken, dies zusammen genommen macht, aber immer nur in der Begrenzung, die durch den Begriff des Volkstümlichen ihr gesteckt ist, das

---

[1] Sehr dankbar zu begrüssen sind die zunächst die allgemeine Methodik der Volkskunde betreffenden Berichte über Erscheinungen auf diesem Gebiete, welche L. SCHERMAN und F. S. KRAUSS in den Kritischen Jahresberichten über die Fortschritte der romanischen Philosophie (Bd. IV 1899 3. Heft S. 1—134) veröffentlicht haben.

[2] Dafür hat sich auch im Deutschen der vom Engländer WILLIAM THOMS (siehe Athenaeum, 22. Aug. 1846) herrührende Ausdruck Folklore eingebürgert.

Material der Volkskunde und in einer erweiterten Gestalt auch dasjenige der Religionswissenschaft aus.

Insofern die Archäologie über Alter und Herkunft, sowie über die Bedeutung von Denkmälern und Funden aus geschichtlicher und vorgeschichtlicher Zeit Licht verbreitet, leuchtet sie auch hinein in die religiösen Altertümer, die auf Kultus und Glauben Bezug haben. Gar manche chronologische Frage in der Geschichte der Religionsobjekte, die man früher kaum zu stellen wagte, beantwortet sich seit dem erfolgreichen und sicheren Betrieb der archäologischen Forschung oft in bestimmter, oft in approximativer Weise, davon nicht zu reden, dass Inschriften u. dgl. auch Teile unserer Religionsquellen bilden. Zur Entscheidung der Frage, ob die Religion bis an den Ursprung der Menschheit hinaufreiche, trägt allerdings das Vorkommen von Amuleten und ähnlichen Gegenständen in prähistorischen Funden nichts bei, teils wegen der Unsicherheit ihrer Altersbestimmung, die jedenfalls nicht mit den ersten Anfängen zusammenfällt, teils wegen der Dürftigkeit dieser Funde, teils und vornehmlich, weil alles blosse Vermutungen sind, künstliche Belebungsversuche, um die für immer stummen Zeugen der frühesten Vergangenheit unseres Geschlechtes beredt zu machen.

§ 36. Zu den die Reiferklärung der Religionsforschung als Wissenschaft begünstigenden Umständen wird man nicht zum wenigsten die moderne Auffassung der Psychologie als der Wissenschaft von den menschlichen Erlebnissen und deren gesetzmässiger Verknüpfung zu rechnen haben. Nur eine Psychologie, die der Metaphysik vollkommen entrückt ist und den Standpunkt eines eigenartigen Erfahrungsgebietes[1]

---

[1] Wir sind freilich gewohnt, die Psychologie und die ihr zugeordneten Wissenschaften als Geisteswissenschaften den Naturwissenschaften gegenüber zu stellen, thun dies jedoch nicht, um damit eine eigentliche Trennung, sondern nur um eine verschiedene Betrachtungsweise in das eine grosse Gebiet der Erfahrung einzuführen. Und diese Verschieden-

preisgegeben hat, kann die Grundlage für Wissenschaften abgeben, welche die in der Erfahrung gegebenen menschlichen Geistesvorgänge und die in die Erscheinung tretenden Produkte derselben zum Inhalt haben. Solange die Psychologie eine metaphysische Fassung trug oder mit dem, was man den ,inneren Sinn' nannte, arbeitete, war sie hierzu nicht geeignet. Die eine nicht, weil ihre Begründung doch nur eine hypothetische blieb, und die andere nicht, weil den menschlichen Geisteserzeugnissen mit der Methode der sog. inneren Beobachtung unter keinen Umständen beizukommen ist.

Sechstes Kapitel.

Die Neuzeit[1].

§ 37. Die zweite Hälfte der siebenziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zeigt das beachtenswerte Schauspiel, wie gleichzeitig in verschiedenen Ländern Versuche gemacht wurden, das Gesamtgebiet der Religionsstudien nicht bloss in den Kreis der Forschung, sondern auch des Unterrichtes zu ziehen.

Den ersten Schritt in der Anerkennung unserer Wissen-

---

heit in der Betrachtung resultiert einfach daraus, dass von den Geisteswissenschaften die Beziehung der Erfahrung zum Subjekte ausdrücklich geltend gemacht, von den Naturwissenschaften aber absichtlich ausser Acht gelassen wird. Da nun die Psychologie mit einer Reihe von Spezialwissenschaften dasselbe Ziel verfolgt, nämlich die Erfahrung in ihrer natürlichen Abhängigkeit vom erfahrenden Subjekte zu ergründen, so unterscheiden sich dadurch dieselben in ihrer Gesamtheit von den Naturwissenschaften. Während daher für die letzeren die Psychologie eine unentbehrliche Ergänzung bietet, ist sie für die ersteren grundlegend sowohl wegen der inneren Zusammengehörigkeit mit derselben als auch wegen der Allgemeinheit ihrer Aufgabe.

[1] Ich habe zum Folgenden u. a. den Abschnitt L'enseignement de l'histoire des religions en France et à l'étranger in Maurice Vernes' L'histoire des religions 1887 S. 188 ff. zu Rate gezogen. Ich verweise gerne auch auf Jean Réville, La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions: R. H. R. Bd. XLIII 1901 S. 58 ff.

schaft als einer selbständigen Disziplin that Holland[1]. Derselbe fiel äusserlich mit der durch Gesetz vom 28. April 1876, den höheren Unterricht betreffend, vollzogenen Umgestaltung der theologischen Fakultäten an den Staatsuniversitäten zu Leyden, Utrecht und Groningen zusammen, die bis dahin ausschliesslich im Dienste der reformierten Kirche gestanden hatten, nun aber diesen Charakter verloren und in unabhängige Fakultäten umgewandelt wurden. Mit dem Inkrafttreten jenes Gesetzes am 1. Oktober 1877 hielt der neue Wissenszweig als offizieller Lehrgegenstand seinen Einzug an den niederländischen Universitäten. In Leyden wurde C. P. Tiele die Vertretung dieses Faches anvertraut. Es folgten Utrecht, wo J. J. Doedes, und Groningen, wo G. H. Lamers Professuren für Religionsgeschichte erhielten. Auch die städtische Universität zu Amsterdam blieb nicht zurück. Hier wurde Chantepie de la Saussaye auf den Lehrstuhl für Religionsgeschichte berufen.

Die Umstände, unter denen sich in Holland der Wandel vollzogen hatte, brachten es mit sich, dass die Pflege religionsgeschichtlicher Studien ebenso leidenschaftlich auf der einen Seite befürwortet wie auf der anderen angefochten wurde. Darunter musste ungerechterweise die Wissenschaft leiden, und nur zu gerne liess man es auf gegnerischer Seite sie fühlen, wenn sich ihre Vertreter innerhalb oder ausserhalb ihres Lehramtes Blössen gaben. Man wird deswegen die Sache abzusondern haben von den Menschen, die Einführung des neuen Lehrgegenstandes in das Universitätsstudium, die einen Fortschritt bedeutet, nicht verwechseln dürfen mit den Nebengedanken, die ihre Befürworter möglicherweise dabei hatten.

C. P. Tiele hat durch sein ‚Kompendium der Religionsgeschichte' die Ergebnisse der Religionsforschung in weite Kreise getragen; ein Buch, an welchem die Kritik manches

[1] Vgl. Steyn-Parvé, Organisation de l'instruction primaire, secondaire et supérieure dans le royaume des Pays-Bas, Leyde 1878.

auszusetzen, ungleich mehr aber zu loben findet. Dasselbe erschien 1876, ein Jahr vordem TIELE mit der Vertretung der Religionsgeschichte an der Universität Leyden beauftragt wurde, unter dem Titel Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappy der wereldgodsdiensten. Eine englische Uebersetzung besorgte J. E. CARPENTER im Jahre 1877 (Outlines of the History of Religion to the spread of the Universal Religions), eine deutsche und eine französische Uebersetzung erschienen 1880, diese von M. VERNES (Manuel de l'Histoire des Religions[2] 1885) und jene von F. W. T. WEBER (2. Ausgabe 1887) herausgegeben. In Holland selbst erlebte das Buch eine Reihe von Auflagen. Die Vorzüge von TIELE's Handbuch bestehen in der Beherrschung eines weiten Stoffes, der feinen Verteilung von Licht und Schatten in der Charakteristik, der Verbindung der historischen mit den psychologischen Momenten in der Auffassung dessen, was wir Religionen und Religion nennen. TIELE wusste und hob ausdrücklich hervor, dass er nur eine Skizze gab und geben konnte. Den Zeitpunkt, um eine ausführliche ‚Hierologie' zu liefern, wie er die junge Wissenschaft gern nennen möchte, hielt er noch nicht für gekommen. Sein Vorhaben war, in der übersichtlichen Form eines Leitfadens den verschiedenen Interessenten, Philosophen wie Kulturhistorikern ihre betreffenden Arbeiten zu erleichtern. Zu dem Ende bot er, was er nach den Verhältnissen glaubte bieten zu können, und der Erfolg hat bewiesen, dass das Bedürfnis nach einem Führer allerdings vorhanden war.

Aus Gründen, die nicht durchweg zu billigen sind, hat TIELE den Buddhismus, das Christentum und den Islâm von seiner Darstellung ausgenommen. Für diese Religionen finden wir bloss den geschichtlichen Ausgangspunkt bezeichnet. Von den übrigen Religionen behauptet TIELE über die Religion der Kelten und Japaner noch zu keinem abschliessenden Urteil gekommen zu sein. Widerspruchsvoll scheint TIELE's

Versuch zu sein, die Deutung der religionsgeschichtlichen Thatsachen ohne genügende psychologische Analysen vorzunehmen, wobei sich ihm unter der Hand Hypothesen an die Stelle von Thatsachen setzen, Problematisches in Apodiktisches verwandelt[1].

Ein ‚Lehrbuch der Religionsgeschichte' gab P. D. Chantepie de la Saussaye, Professor in Amsterdam heraus (I. Bd. 1887; II. Bd. 1889). Den Nachdruck hat der Verf. auf ‚Geschichte' gelegt, und wenn wir diese im beschreibenden Sinne nehmen, hat das Buch einigermassen seinen Zweck erfüllt. Unzureichend ist hingegen der geschichtliche Aufbau. Wir finden vielmehr Detail vor, vermissen aber die Gabe scharfer Charakterisierung, den Blick für die feineren Nüancierungen, was alles uns bei Tiele für alle sonstigen Mängel seines Kompendiums entschädigt. Anzuerkennen ist hinwieder

---

[1] In der Kontroverse über die Zulässigkeit des Entwicklungsgedankens in der Darlegung und Erklärung der religiösen Vorgänge stand der Utrechter Professor J. J. Doedes auf einem anderen Standpunkt als Tiele. Eingeleitet wurde der Streit durch einen in der Leydener Theologisch Tijdschrift (1874, 225 ff.) veröffentlichten Aufsatz des letzteren Over de wetten der ontwikkeling van den godsdienst (eine abgekürzte franz. Uebers. von M. Vernes in Revue politique et littéraire, 12. août 1876). Doedes brachte seine Gründe dagegen vor in der Schrift De toepassing van den ontwikkelingstheorie niet aantebevelen vor de geschiedenis der godsdiensten (1874). Zur Verteidigung seiner eigenen Ansichten schrieb Tiele in der Zeitschrift De Gids (1874 No. 6): De Ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst en de hypotheze waarvan zij uitgaat. An der Replik beteiligte sich ausser Doedes (Over de Ontwikkelingshypotheze in verband met de geschiedenis der godsdiensten: Stemmen voor waarheid en wrede 1874) O. Pfleiderer (damals in Jena). Die Gegenschrift dieses letzeren erschien in dem Jahrbuch für protestantische Theologie 1875 Heft 1 ‚Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion'. Tiele's Duplik erschien in der Theologisch Tijdschrift 1875 S. 170 ff.: Over den aanvang en de ontwikkeling van den godsdienst, een verweerschrift. Neuerdings hat Goblet d'Alviella diesen Gegenstand von neuem behandelt: La Loi du progrès dans les religions (Revue de Belge 1894 S. 301 ff.) und Tiele selbst in seiner Einleitung in die Religionswissenschaft (Gifford-Vorles.) I. Th. Morphologie, 1899 S. 183 ff.

an jenem Lehrbuch der Versuch, die Hauptgruppen der religiösen Erscheinungen ‚so zu ordnen, dass die wichtigsten Seiten und Gesichtspunkte aus dem Material von selbst hervortreten‘ (Vorwort). Es ist hiermit einer wirklichen methodischen Durcharbeitung des Materials, der Eruierung religiöser Gesetze bedeutend vorgearbeitet. In der 1897 erschienenen zweiten Auflage hat der Verf. diesen (phänomenologischen) Teil vollkommen ausgeschieden, um ihn später für sich zu behandeln. Die Scheidung des ethnographischen und des historischen Teiles ferner ist jetzt aufgehoben, und die einzelnen Religionsgebiete sind von verschiedenen Fachmännern bearbeitet. Die Zuverlässigkeit des ‚Lehrbuches‘ hat dadurch bedeutend zugenommen. Wir haben nunmehr im grossen Ganzen wohlgelungene Darstellungen der verschiedenen Religionen der Erde (ausser der christlichen) vor uns, einen festen Unterbau für die über die Beschreibung hinausstrebende Erklärung der Religionen und endlich auch der Religion selbst. ‚Das Buch bringt Geschichte der Religionen, keine Entwicklungsgeschichte der Religion‘ sagt der Verf. (Vorrede, S. VI)[1].

Wir können nicht von Holland scheiden, ohne der Unterstützung zu gedenken, welche die Religionswissenschaft der Theologisch Tijdschrift zu verdanken hat. Nicht nur Tiele, sondern auch Kuenen, Bruining, Hoekstra, Hugenholtz, Rauwenhoff u. a. haben hier Beiträge geliefert. Manche Anregung ging auch und geht noch aus von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft (Teylers Godgeleerd Genootschap) zu Haarlem.

---

[1] Ueber das Verhältnis des Werkes von G. H. Lamers, De wetenschaft van den godsdienst. I. Historisch deel (Geschiedenis der godsdiensten); II. Wijsgeerig deel (Wijsbegeerte van den godsdienst), 1891—1897 zu den beiden im vorigen besprochenen Schriften kann ich mir zur Stunde noch kein Urteil erlauben, im übrigen aber vgl. R. H. R. XXXIV 18 S. 403 ff.

Die Rückwirkung der in Holland an den theologischen Fakultäten geschaffenen Verhältnisse machte sich zunächst in Deutschland geltend. In seiner Rektoratsrede ‚Ueber Fortschritte und Rückschritte der Theologie unseres Jahrhunderts und über ihre Stellung zur Gesamtheit der Wissenschaften‘ (1878) glaubte H. J. Holtzmann in Strassburg voraussagen zu können, dass der Zeitpunkt nicht mehr ferne sei, da die Theologie als solche aufhören und sich den Geschichtswissenschaften oder der Philosophie zugesellen werde. Bis jetzt sind äusserlich die Verhältnisse an den deutschen Universitäten die gleichen geblieben. Vor wie nach wird die Religionswissenschaft entweder in ihrem geschichtlichen Teile der (orientalischen) Philologie oder in ihrem philosophischen Teile der Religionsphilosophie zugeteilt und untergeordnet. Orientalisten von Fach machen, jeder von seinem Spezialgebiete aus, ihre Schüler mit den Quellen, Hülfsmitteln und Resultaten der Religionsgeschichte bekannt. Auf der anderen Seite sind Theologen und Philosophen bemüht, die philosophische Erkenntnis vom Wesen der Religion in Einklang mit den religionsgeschichtlichen Thatsachen zu bringen. Allein eine offizielle Vertretung ist zum Schaden für die wissenschaftliche Erkenntnis als solche noch nirgends an einer deutschen Universität der vergleichenden Religionsforschung zu teil geworden. Seit 1898 besitzt sie in der gegenwärtigen Zeitschrift wenigstens ein eigenes Organ in Deutschland.

Aehnlich wie in Deutschland ist die Lage in Oesterreich-Ungarn.

In Grossbritannien sind Vorschläge, die theologischen Fakultäten umzugestalten, bis jetzt nur in Schottland an die Oeffentlichkeit getreten, aber denselben ist keine Folge gegeben worden. Besondere Lehrstühle wurden auch weder hier noch in England für das Fach der Religionswissenschaft errichtet. Jedoch besteht dort die Einrichtung, um die Aufmerksamkeit der wissenschaftlich Gebildeten auf solche Studien

zu lenken, Vorträge in den Hauptstädten des Landes über religionsgeschichtlicheGegenstände abzuhalten. ReicheStiftungen liefern hierfür die Mittel, so die HIBBERT-Stiftung, die GIFFORD-Stiftung, die BAMPTON-Stiftung, die BURNETT-Stiftung u. a.

In den Vereinigten Staaten[1] Nordamerikas werden an den verschiedenen Universitäten Vorlesungen über spezielle und allgemeine Religionsgeschichte meist von Professoren der orientalischen Philologie und Geschichte gehalten.

Frankreich folgte 1880 dem Beispiele der holländischen Universitäten. Auf den neuerrichteten Lehrstuhl für die Religionsgeschichte am Collège de France wurde ALBERT RÉVILLE berufen. An der Écoles des Hautes Études wurde überdies 1886 eine besondere Abteilung für die speziellen Religionsstudien geschaffen.

Von den Schweizer Universitäten haben zwei, Genf (seit 1885) und Zürich (seit 1889) Lehrstühle für allgemeine Religionsgeschichte.

In Belgien werden (seit 1884) an der Universität Brüssel und in Italien (seit 1886) an der Universität Rom Vorlesungen über diesen Gegenstand gehalten, während in Löwen, ebenso in Neapel Orientalisten (Indologen, Assyriologen und Sinologen) die spezielle (z. T. auch die allgemeine) Religionsgeschichte pflegen.

§ 38. Gegenwärtig entfaltet nach aussen hin Frankreich den grössten Eifer auf religionswissenschaftlichem Gebiete. Den Mittelpunkt dieser Bestrebungen bildet das Musée Guimet, benannt nach seinem Gründer ÉMILE GUIMET, einem Industriellen aus Lyon, der im Jahre 1876 zum Ankauf religiöser Bildwerke und litterarischer Altertümer eine Reise nach Ostasien unternommen hatte. Die Schätze, die er heimbrachte, fanden 1879 Aufnahme in dem von ihm in seiner Vaterstadt gegründeten Museum, zu deren Benutzung

---

[1] Ueber das historische Studium der Religionen in den Vereinigten Staaten vgl. MORRIS JASTROW in Biblical World, Chigago, 1893, January.

er ausserdem eine Bibliothek und eine Schule für orientalische Studien einrichtete. Seit 1886 befindet sich die ganze Sammlung und Einrichtung in Paris in einem eigens für diese Zwecke erbauten, am 20. November 1889 durch den damaligen Präsidenten der französischen Republik Carnot eröffneten Religionsmuseum in der Nähe des Trocadéro. Dieses Museum veröffentlicht unter dem Titel Annales du Musée Guimet Originaltexte und Uebersetzungen. Ueberdies giebt die Leitung des Museums seit 1889 eine sog. Bibliothèque de vulgarisation heraus; und vom Jahre 1880 an erscheint mit seiner Unterstützung eine Zeitschrift, die Revue de l'histoire des Religions, anfangs von Maurice Vernes und seit 1884 von Jean Réville redigiert.

Schlussbemerkungen. Die vergleichende Religionsforschung aber, deren allmählichem Werden und Wachsen die vorstehende Skizze galt, hat die Thatsachen, welche wir religiöse nennen, in reinlicher Scheidung von allem, was ihnen von Natur aus fremd ist, zur Darstellung zu bringen, so dass gleichzeitig auch die Bedingungen des religionsgeschichtlichen Entwicklungsganges in die Erscheinung treten, und so in letzter Instanz die allem geschichtlichen Wandel und Wechsel zu Grunde liegenden konstanten Kräfte in ihrem wechselseitigen Verhältnis aufzuzeigen. Ihr Gegenstand trägt einen komplizierten Charakter nicht nur, weil jedem Erfahrungsgegenstand, also auch der Religion, ein solcher anhaftet, sondern vornehmlich deshalb, weil die Religion, wie sie sich erfahrungsgemäss darstellt, auf der Wechselwirkung eines Individuums mit einer Reihe anderer Individuen in einer und derselben sozialen Gemeinschaft beruht, die meist eine lange Geschichte hinter sich hat. Die Schwierigkeiten, die sich der Lösung dieser Aufgabe entgegenstellen, sind grösser als bei anderen Kulturprodukten. Unklarheit herrscht in vielen Kreisen noch über viele der elementarsten Dinge, und die Forschung, weit entfernt ihren Ausgangs- und Zielpunkt und ihre Methode

scharf ins Auge zu fassen, ist zum Tummelplatz widersprechender Ansichten geworden. Vieles, was in anderen Forschungsgebieten sich das Geltungsrecht erobert hat, wird hier noch bestritten und angezweifelt. Und auch wenn dieses und anderes wegfiele, das zu erwähnen keinen Nutzen stiftet, so bleibt noch genug übrig, an das zu erinnern genügen wird.

Eine wie grosse Menge von Faktoren hat nicht in das Getriebe, das wir Religionsentwicklung nennen, eingegriffen, Faktoren physischer und psychischer Beschaffenheit, und wie schwer ist es nicht festzustellen, was und wieviel ein jeder derselben dazu beigetragen! Innere und äussere Erfahrung der mannigfachsten Art, Kultur und Natur, Geschichte, Staat, Wissenschaft, Kunst und Gesellschaftszustände haben sich hier abgelagert. Neben dem Zusammenwirken, sagen wir dem simultanen Prozess, ist aber auch das Nacheinanderwirken, das successive Moment nicht zu übersehen. Wenn also hieraus gewiss die Mahnung fliesst, die Grenzen unseres Wissens sich stets gegenwärtig zu halten, so wird umgekehrt die Forderung, bei der übermässigen Verschlungenheit der Fäden sich streng an die Regel divide et impera zu halten, nirgends mehr als hier ihr gutes Recht behaupten.

Abkürzungen.

A. B. = Assyriologische Bibliothek.
A. M. G. = Annales du Musée Guimet.
C. I. A. = Corpus Inscriptionum Arabicarum.
C. I. L. = Corpus Inscriptionum Latinarum.
C. I. S. = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
J. A. = Journal asiatique.
J. A. S. B. = Journal of the Asiatic Society of Bengal.
J. R. A. S. = Journal of the Royal Asiatic Society.
K. B. = Keilinschriftliche Bibliothek.
R. H. R. = Revue de l'histoire des religions.
S. B. B. = Sacred Books of the Buddhists.
S. B. E. = Sacred Books of the East.
Z. D. M. G. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Die Himmelsreise der Seele.

Von

Professor **D. W. Bousset** in Göttingen.

(Fortsetzung und Schluss.)

Ehe wir weiter gehen, lenken wir unseren Blick auf eine weitere Instanz, durch welche der Umfang und die Mächtigkeit des eranischen Einflusses auf den Westen von neuem erhärtet werden kann. Ich setze als bewiesen voraus, dass die mandäische Religion eine Mischbildung ist, die neben beträchtlicher Beeinflussung durch die babylonische Religion auch starke Spuren persischen Einflusses zeigt[1]. Nun zeigt auch die mandäische Religion ausgebildete Anschauungen von dem Aufstieg der Seele nach ihrem Tode[2]. In ältester Form scheinen diese Vorstellungen in einem Stücke des linken Genza 88—90 vorzuliegen (Brandt l. c. S. 418f.). Hier wird geschildert, wie die Seele von zwei Utras geleitet aufsteigt, und bei den Matras (Wachen) der Sonne, des Mondes, des Feuers, der Sieben (d. h. der planetarischen Gestirne) der Ruhâ und endlich bei den Wasserbächen vorbeikommt. Ihre guten Werke,

[1] Vgl. in erster Linie das vortreffliche Werk von W. Brandt, Mandäische Religion, 1889; der Artikel von Kessler, Realencyklopädie von Herzog, 2. Aufl. „Mandaer" betont zu stark die babylonische Seite der mandäischen Religion.

[2] Vgl. hierzu Brandt, das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und persischen Vorstellungen, Jahrbücher für prot. Theol., XVIII, S. 405—438, 576—603.

Almosen und Wohlthaten führen sie sicher an den einzelnen Stationen vorüber, bis sie eingeht zum Orte des Lebens[1]. Mit grossem Scharfsinn hat bereits BRANDT[2] nachgewiesen, dass hier fast dieselben Angaben der Himmelsstationen vorliegen, wie in der bereits oben citierten Stelle des persischen Saddar. Ich stelle die beiden Parallelen neben einander:

Sad-dar	Genza
Feuer	Sonne
Sterne	Mond
Mond	Feuer
Sonne	Sieben (Planeten)
Çinvatbrücke	[Ruhâ]
	Wasserbäche.

Die Abhängigkeit der mandäischen Darstellung von der persischen ist offenkundig. Hinzugetreten ist hier nur die spezifisch mandäische Station der Ruha. Die Stationen der Çinvatbrücke und der Wasserbäche sind identisch. Die Reihenfolge ist durcheinander gebracht. Das persische Stationenverzeichnis, von der die mandäische Darstellung abhängig ist, scheint bereits unter gnostischem Einfluss modifiziert zu sein (s. o.). — Von den Stationen, welche die Seele bei ihrer Himmelsreise passieren, wird nun noch in einer Reihe anderer Stellen des Genza ausführlicher berichtet; im vierten Traktat des linken und im zehnten und dreizehnten Traktat des rechten Genza, wie in der Begräbnisliturgie im linken Genza S. 91ff. Eine Zusammenstellung der hier aufgezählten Stationen (Mattartâs) giebt BRANDT S. 408—415. Alle diese

[1] Zu der immer wiederkehrenden Formel: Dein Lohn und Deine Werke und Deine Almosen und Deine Wohlthat führen an der Wache . . . Dich vorbei, vgl. Apok Joh 14 13 τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν, vgl. bab. Talmud, Tractat Taanith F. 11 a.

[2] CUMONT S. 39, wendet ein, dass die Theorie des Saddar in Widerspruch mit der eranischen stünde. Doch ist die Differenz eine unbedeutende. Die verwandten Züge überwiegen durchaus.

Aufzählungen weichen stark von der eben erwähnten sowohl wie unter einander ab. Nur das scheinen sie gemeinsam zu haben, dass sie sieben resp. acht Stationen, die nun in sämtlichen Quellen Mattartâs genannt werden, annehmen. Wenn nun die ganze Lehre von dem Aufstieg durch die Stationen, wie Brandt dies noch durch viele andere einzelne Parallelen nachgewiesen hat, aus der eranischen Religion herübergenommen ist, so ist der Schluss meines Erachtens unabweisbar, dass diejenige Relation von den Stationen der Himmelsreise die älteste sei, die noch die engste Verwandtschaft mit der persischen Auffassung zeigt. Das ist unstreitig die im linken Genza 88—90 vorliegende. Dann wird aber auch die Zählung von sieben resp. acht Mattartâs ihren Grund darin haben, dass die geläufige Annahme von sieben Himmelssphären später auch in die mandäische Lehre eingedrungen ist. Dass des öftern acht Mattartâs aufgezählt werden, kann an diesem Schluss nicht irremachen. Auch in dem Mysteriensymbol der Mithrasreligion, von dem Celsus berichtet, erhebt sich über den Planetenthoren ein achtes, durch das der Myste offenbar unmittelbar in den höchsten Himmel eintritt. Den ursprünglichen Sinn der sieben resp. acht Thore und ihre Beziehung auf die Planetensphären hat man freilich im Mandäismus nicht mehr verstanden und desshalb die einzelnen Mattartâs sehr willkürlich bald diesen bald jenen Dämonen zugewiesen. Aber daran, dass hier unter dem Einfluss der Annahme von sieben Himmelssphären die ursprüngliche Anschauung in den genannten Stellen übermalt ist, kann meines Erachtens kein Zweifel sein. Dann begegnen wir hier zum drittenmal demselben Vorgang der Verdrängung einer ursprünglicheren, einfacheren Himmelsanschauung durch die Lehre von sieben Himmelssphären (s. o. S. 168).

Uebrigens lässt sich auch bei den Mandäern nicht nur die Lehre von der Himmelsreise der Seele nachweisen, sondern auch eine dementsprechende Praxis der Frömmigkeit. Jenes oben skizzierte Stück Genza l. 88—90 ist eine Begräbnisliturgie,

durch deren Hersagen man der verstorbenen Seele eine unbehelligte Auffahrt sicherte. Der terminus technicus dafür ist Masseqtâ „Auffahrt", „Aufstieg". „Das Wort steht auch für jeden Vortrag, der der Auffahrt zu gute kommen soll, und für eine ganze, wie es scheint, erst der späteren Zeit angehörige Ceremonie, durch welche man sich schon bei Lebzeiten von dem irdischen Leben losmachen und der besseren Welt anschliessen kann" (Brandt l. c. S. 420).

Endlich mag noch hervorgehoben werden, dass auch darin die mandäische Auffassung sich von der des Parsismus unterscheidet, dass die sämtlichen Himmelssphären, die die Seele passieren muss, von bösen und der Seele gefährlichen Dämonen beherrscht und bewacht werden. In den oben nachgewiesenen ältesten der hier in Betracht kommenden Stücke ist diese Anschauung übrigens erst angedeutet[1]. Ausgebildet liegt sie in den übrigen Stücken vor. Auch in dem Mithrasstück des Pariser-Zauberkodex treibt der Magier mit seinen Formeln die anstürmenden feindlichen Dämonen zurück. Das ist eine Weiterbildung einer ursprünglich einfacheren Anschauung, die dann namentlich im System der meisten gnostischen Sekten von centraler Bedeutung geworden ist. In den altpersischen, jüdischen und genuin christlichen Beschreibungen von Himmelfahrten fehlt, wie wir sahen, der Gedanke fast ganz.

Zum Schluss möchte ich es wagen, in diesen Zusammenhang das schöne Lied von der Perle, das uns in den syrischen Acta Thomae erhalten ist und meistens für bardesanisch erklärt wird, hineinzustellen, nachdem auch ein Kenner wie Cumont den persischen Ursprung des Liedes vermutet hat. Ich erinnere nur kurz an den Inhalt des Liedes. Aus seinem Heimatland im fernen Osten ist das Königskind nach Aegypten gesandt, um dort die kostbare Perle zu finden. Es vergisst seine Aufgabe, aber daran gemahnt findet es die Perle und

[1] Brandt S. 418: „Ich fürchte mich zu gehen mit den Mattartábewohnern, die am Wege lagern."

kehrt nun über Babel und Maishan zurück in sein Heimatland. An der Grenze wird ihm sein königliches Kleid entgegengesandt, und so hält es in Herrlichkeit gekleidet seinen Einzug in sein väterliches Reich. CUMONT I 15 5[1] hebt folgendes zum Beweis des persischen Ursprungs des Liedes hervor: Das Heimatland des Königskindes sei der Osten, Parthien und die Höhen von Hyrkanien (v. 38 73). Die Rolle, die hier Aegypten spiele, deute auf die alte Feindschaft zwischen Persern und Aegyptern. Die drei Stationen, die das Königskind passiere, Maishan, Babel (Sarbug?) (v. 18 19) entsprächen den drei Himmelsstationen. Dass den Gläubigen das Kleid entgegengesandt werde, sei eine allerdings erst in späteren Quellen nachweisbare Vorstellung der persischen Eschatologie[2].

---

[1] Vgl. auch A. HILGENFELD, Berliner Philologische Wochenschrift, 26. März 1898.

[2] CUMONT verweist auf Sad-Dar Nathm bei HYDE, Rel. vet. Persarum, S. 473: quando anima vestitum corporis excusserit, tum nuda erit, sed ex istis quinque (den die Seele begleitenden Engeln) vestitum reperiet . . . epulas facito ut anima tua stola induatur. Die Stelle fehlt im Prosa-Sad-Dar. Dagegen berichtet Sad-Dar 87 2–6 SBE. XXIV, 351, dass man den Priestern beim Todesfall Kleider gäbe, damit auch die Seele bekleidet sei. — Die Idee der Bekleidung ist übrigens, wie wir sehen, im ganzen Umkreis dieser Eschatologie vorhanden. Vergleiche die charakteristischen Stellen in II Henoch und der Ascensio Jesaiae (s. o. S. 141). Bemerkenswert ist auch der Zug Apk Joh 6 9 ff. Die Märtyrer, die unter dem Altar schreien, bekommen zum Trost weisse Kleider. Parallelen aus der mandäischen Religion bringt BRANDT, Jahrbücher für prot. Theol., 1892, S. 575 ff. Nach Genza (rechts 192 7 ff.) lässt Mandâ-de-Hajjê den Jôhannâ den „Rock von Fleisch und Blut" ablegen und zieht ihm ein Gewand von Glanz an. Genza links 162 bringen vier Männer, die Söhne des Lichts, dem Adam die himmlischen Kleider (vgl. die Sad-Dar-Stelle). Auf ganz ähnliche Sitten, wie die oben im Sad-Dar erwähnten, weist BRANDT, S. 576—77, hin. Das Bekleiden der nackten Seelen ist allerdings ursprünglich eine ganz naive volksmässige Vorstellung. Aber in den meisten der berührten Quellen bedeutet das Bekleiden der Gläubigen mehr. In der Ascensio und namentlich im II Henoch ist das Kleid ganz [illegible] der neue Leib, den der Gläubige bekommt. Mehr als ein einfaches Klei[illegible] ist übrigens auch dasjenige, das das Königskind

III. Drei Himmel und sieben Himmel. — Spuren babylonischen Einflusses.

Mit dem Resultat, dass Lehre und Praxis vom Aufstieg der Seele ihre ursprüngliche Heimat in der eranischen Religion haben, hat sich uns auch das andere ergeben, dass die Annahme von drei resp. vier Himmelsetagen die ursprüngliche, diejenige von sieben Stationen die spätere und sekundäre gewesen sei. Es wird sich verlohnen, der gegenseitigen Durchkreuzung beider Anschauungen noch einmal im Zusammenhang nachzugehen. Wir sahen bereits, wie im Testament Lev 2 ff., im Ardâ Virâf, in der mandäischen Theologie, vielleicht auch in den Mithrasmysterien die ursprüngliche Anschauung durch die später so populär gewordene Annahme von sieben Himmeln verdrängt wurde. Wir sehen nun deutlich, wie Paulus, wenn er behauptet (II Kor 12), dass er in den dritten Himmel und dann in das

---

in der Perle erhält. „Und plötzlich, als ich mein Augenmerk darauf richtete, schien mir das Kleid wie ein Spiegelbild meiner selbst. Ich sah es ganz in mir und sah mich in ihm. Denn wir waren zwei im Unterschied, und doch einer in Gleichheit (76—78)". Dieses „Kleid" spricht dann zu seinem Ebenbild. Leider sind die Verse, wie es scheint, schlecht überliefert. Doch scheint aus ihnen hervorzugehen, dass jenes himmlische Ebenbild bekennt, dass es entsprechend den Werken des Königskindes gewachsen sei. Das erinnert in überraschender Weise an die altpersische Vorstellung von der schönen Jungfrau, dem Ebenbild seiner guten Werke, Worte und Gedanken, die dem Frommen begegnet. (Vgl. die Vorstellung von der Lichtjungfrau bei den Mandäern). — Auf der anderen Seite wird man an die geheimnisvollen Worte Pauli vom himmlischen Leib, II Kor 5 1 ff., erinnert. Endlich verweise ich in diesem Zusammenhang noch auf die merkwürdigen Phantasien in der Διήγησις Ζωσίμου εἰς τὸν βίον τῶν μακάρων (James, Apocrypha anecdota, Texts a. Studies, II, 3, Cambridge, 1893, vgl. Kap. 5, S. 98—99, Kap. 14—15. S. 105; vgl. Die Uebersetzung der syrischen Vision der Schrift: Revue sémitique, Paris, 1899, S. 136 ff. Es wäre überhaupt zu untersuchen, woher die ganze weitverzeigte Ueberlieferung von den an einem geheimnisvollen Ort des Ostens sich aufhaltenden seligen Menschen stamme. Vgl. James l. c. S. 86—95. Auch die Berichte über die Reisen des Daniten Eldad und sämtliche Sagen vom Aufenthalt der zehn Stämme gehören hierher). — Spätjüdische Phantasien über himmlische Kleider bringt Kohut, Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch., Bd. 21, 560, 566.

Paradies aufgefahren sei, ganz genau die ältere, ursprünglich eranische Vorstellung der himmlischen Welten wiedergiebt. Wenn im slavischen Henochbuch cap. 8 das Paradies in den dritten Himmel verlegt wird, so scheint auch diese Annahme darauf zu beruhen, dass hier eine ältere Vorstellung zu Grunde liegt, derzufolge das Paradies über dem dritten Himmel lag. In der Apokalypse Mosis (d. h. dem griechischen Leben Adams) cap. 37 befindet sich ebenfalls das Paradies, in das Adam von Michael gebracht wird, im dritten Himmel. Einfacher noch erklärt sich aus denselben Prämissen, wenn die Valentinianer nach Irenäus und Tertullian[1] das Paradies in den vierten Himmel verlegen. Auch derjenige Zweig der Valentinianer, den die excerpta ex Theodoto behandeln, der sogenannte anatolische Valentinianismus, teilt diese Ansicht[2]. Ebenso erklärt es sich, wenn in Hippolyts Refut. V 8, 160 ed. Duncker, die Gnostiker und Erlösten οἱ ζῶτες ἄνθρωποι οἱ διὰ τῆς πύλης εἰσερχόμενοι τῆς τρίτης genannt werden, und wenn es Refut. V 9, 174 heisst: καί ἐσμεν ἐξ ἁπάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς Χριστιανοὶ μόνοι ἐν τῇ τρίτῃ πύλῃ ἀπαρτίζοντες τὸ μυστήριον καὶ χριόμενοι ἐκεῖ ἀλάλῳ χρίσματι[3]. Auch wird nur von hier aus klar, dass sich nach talmudischer Vorstellung (Chagiga 12b) Michael, der Tempel, der Opferaltar das himmlische Jerusalem bereits im vierten und nicht im höchsten Himmel befinden. Es gab eben ursprünglich nicht mehr als vier (drei) Himmel. In diesem Zusammenhang mag noch erwähnt werden, dass Irenäus V 36 1 als Tradition der

---

[1] Irenaeus und Haer., I, 5 2 ὡς καὶ τὸν Παράδεισον ὑπὲρ τρίτον οὐρανὸν ὄντα τέταρτον ἄγγελον λέγουσι δυνάμει ὑπάρχειν. Tertullian adv. Valentinianos XX . . . sicut et Paradisum angelum quartum, quoniam et hunc supra caelum tertium pangunt.

[2] Exc. et Theodoto, 51, ὅθεν ἐν τῷ παραδείσῳ τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ δημιουργεῖται.

[3] Anz S. 18, vermag diese Annahme nicht zu erklären. Er hat das Problem geahnt. Auch Lueken, der sämtliche citierte Stellen (Michael, 95. Anm.) gesammelt hat, hat doch die Erklärung noch nicht gefunden.

Presbyter die Anschauung weitergiebt, dass es bei der Welterneuerung drei verschiedene Wohnungen, je nach der Würdigkeit (Matth 13 8 f.) der Frommen geben werde: den Himmel, das Paradies und die Stadt Gottes[1]. Vielleicht kann unter Benutzung dieser Parallelen auch die rätselhafte Stelle Sibyll. VII 71—73 ihre Erklärung finden, wo es in dem Hymnus auf Jesus heisst[2]:

> τρεῖς δ' αὐτῷ πύργους μέγας Οὐρανὸς ἐστήριξεν,
> ἐν τοῖς δὴ ναίουσι θεοῦ νῦν μητέρες ἐσθλαὶ
> Ἐλπίς τ' Εὐσεβίη τε Σεβασμοσύνη τε Ποθεινή.

Auch die Pistis Sophia ed. SCHWARZ (244) 245 kennt drei κλῆροι der Seligen.

Wir sehen, dass, wenn wir genauer hinblicken, überall und gerade in früheren Quellen halb verloren gegangene, mehr oder minder übermalte Spuren jener alten Annahme von drei (vier) Himmeln sich zeigen. Die jüngere Anschauung ist sehr oft darüber gebaut, so dass die Rudimente der alten noch stehen geblieben sind.

Woher stammt die jüngere Anschauung? In welcher Zeit etwa und unter welchen Umständen wird die Umbildung erfolgt sein? Dass die Annahme von sieben Himmelssphären mit dem Glauben an sieben planetarische Gestirngottheiten zusammenhängt, scheint uns ein Blick in die Mithrasmysterien und in die gnostischen Systeme und Mysterien zu lehren. Ich habe nur nötig, hier auf die vortreffliche Untersuchung von ANZ zu verweisen. Freilich wenn ANZ nun von diesem Thatbestande aus sofort auf wesentlich babylonischen Ursprung der ganzen „Centrallehre“ des Gnostizismus geschlossen hat,

---

[1] Noch an anderen Stellen deutet Irenaeus dieselbe Unterscheidung an, vgl. ATZBERGER, Geschichte der christlichen Eschatologie, S. 244, 263. Dieselbe Vorstellung übrigens bei Clemens Strom., VI, 14, ed. Potter, S. 797 f.

[2] Vgl. GEFFCKEN, Eine gnostische Vision, Sitz.-Ber. d. Akad. d. Wissensch. Berlin 1899, S. 9 f.

so ist demgegenüber zu betonen, dass in dem Komplex der hier vorliegenden Anschauungen nicht die sieben Himmel, sondern die Seelenreise die Hauptsache sei. Als die Heimat dieser Idee aber hat sich uns nunmehr der Parsismus erwiesen [1]. Es kann sich deshalb nur um den Nachweis einer sekundären Beeinflussung dieser Vorstellungen durch die babylonische Religion handeln. In der Annahme eines Einflusses der babylonischen Religion an diesem einen Punkt aber wird nun Anz sicher Recht haben. Ein Kenner der babylonischen Mythologie wie Jensen [2] hat zwar hervorgehoben, dass gerade die Lehre von sieben Himmeln bis jetzt innerhalb der babylonischen Ueberlieferung nicht nachgewiesen sei. Dennoch sind es bestimmte Gründe, die dafür sprechen, dass die Lehre von den sieben Himmeln und den über sie herrschenden planetarischen Gottheiten ihre Heimat in der spätbabylonischen Religion hat, zumal da, wie wir sahen, diese Annahme der altpersischen Religion fremd ist.

Ich gehe von der Stelle des Celsus aus, in welchem dieser die Mithrasmysterien behandelt. Er schildert hier, wie die den Planeten entsprechenden einzelnen Thore des Mithrassymbols je nach ihrer Zugehörigkeit zu den einzelnen Planeten aus verschiedenem Metall bestehen. Es ergiebt sich folgende Anordnung:

1. Kronos [3] — Blei
2. Aphrodite — Zink
3. Zeus — Erz
4. Hermes — Eisen
5. Ares — Mischmetall
6. Mond — Silber
7. Sonne — Gold.

---

[1] Die Beziehungen, die Anz zwischen der Lehre von der Himmelsreise und altbabylonischen Vorstellungen herzustellen versucht, sind doch recht gesucht und wenig einleuchtend (vgl. S. 84 f.). Weit ab liegen auch die altbabylonischen Vorstellungen von der Höllenreise der Isthar.

[2] Kosmologie der Babylonier, 1890, S. 207 f., 255.

[3] Ich wähle der Uebersichtlichkeit halber hier und im folgenden die griechischen Planetennamen.

Es lässt sich nun nachweisen, dass diese Zusammenordnung der Planeten mit bestimmten Metallen sehr alt ist und aller Wahrscheinlichkeit nach babylonischen Ursprung hat. Bereits ANZ (l. c. 84f.) hat das Urbild dieses Mithrassymbols in dem berühmten Tempel von Babel (Borsippa) zu finden gemeint. Dieses war nach Herodot I 181 ein Bauwerk von sieben auf einander gesetzten Etagen, auf denen sich eine achte, der eigentliche Tempel, erhob. In der einheimischen keilinschriftlichen Ueberlieferung heisst der Tempel der Turm der sieben Planeten [1], jede seiner Etagen war einer planetarischen Gottheit heilig und je nach seiner Zugehörigkeit in einer bestimmten Farbe ausgeführt. RAWLINSON (Journal of the Royal-Asiatic-Society XVIII 1861 18 ff.) hat aus den bei Birs-Nimrud liegenden Trümmern die ursprüngliche Anlage zu rekonstruieren versucht und ist dabei zu folgenden Angaben über Farbe und Planetenzugehörigkeit der einzelnen Etagen gekommen:

1. Kronos — schwarz [2]
2. Zeus — rotbraun
3. Ares — rot
4. Sonne — golden
5. Aphrodite lichtgelb
6. Hermes — dunkelblau
7. Mond — silbern.

---

[1] JENSEN, Kosmologie der Babylonier, S. 99f. ANZ, Ursprung des Gnosticismus, S. 84.

[2] Die hier gegebene und an vielen Stellen wiederkehrende Reihenfolge der Planeten beruht auf astronomischen Beobachtungen. Die Planeten sind in ihr nach der angenommenen Erdnähe geordnet. Die älteste Stelle, in der die betreffende Ordnung der Planeten vorgetragen und begründet wird, ist in der aus Platos Schule stammenden Epinomis, Kap. 9, (Anhang zu den Gesetzen Platos, p. 986—87) enthalten. Es ist zu beachten, dass als Quelle dieser Lehre die „Barbaren" in Aegypten und Syrien gelten. Vgl. Cicero, De natura deorum, II, 20 (52, 53), De divinatione, II, 43 (91), De re publica, VI, 17; Manilius, Astronomicon, I, 811f.; Plinius, H. N., II, 22 84; Censorinus, De die natali, 13; Macrobius Somnium Scipionis, I, 19 2—4, I, 12 13—14; (Macrobius beruft sich auf Cicero, Archimedes, Chaldaeorum ratio.) Ptolemaeus, Almag. IX, 1, u. a. (Vgl. BRANDES, Die sieben Thore Thebens, Hermes II, 259; SCHMEKEL,

Die Resultate werden als nicht gesichert angesehen. Immerhin lassen sie sich durch mehrfache Erwägungen stützen. Aller Wahrscheinlichkeit nach waren nämlich auch die sieben Mauern von Ekbatana, der Feste des medischen Fürsten Deïokes, den planetarischen Gottheiten geweiht. Die Farben der einzelnen Bollwerke giebt uns nun Herodot I 98 ausdrücklich an: 1. weiss, 2. schwarz, 3. purpurrot, 4. blau, 5. rot, 6. silbern, 7. golden. Es fragt sich, in welcher Reihenfolge die einzelnen Planeten diesen Farben beizuordnen seien. Auf die rechte Spur weisen uns No. 6 und 7. Da offenbar die goldene Farbe der Sonne, die silberne dem Monde entspricht, so hat man hier die Planeten nach der

---

Philosophie der mittleren Stoa.) II Henoch 33 ist in der Reihenfolge ein Fehler, Aphrodite und Zeus haben die Plätze vertauscht (vgl. CHARLES zur Stelle). Auf dieser Reihenfolge beruht die andere später herrschend gewordene und unseren Wochentagen entsprechende Reihenfolge. Sie steht zu jener in einem mathematischen Verhältnis. (s. Dio Cassius 37 19; BRANDES, Hermes, II, 259 f.) Folgendes Schema wird das klar machen:

	Sonne	
Mond		Ares
Hermes		Zeus
Aphrodite		Kronos

Liest man in diesem Schema zunächst die erste Kolonne, dann in der Mitte die Sonne. dann die zweite Kolonne, so erhält man die astronomische Reihenfolge. Beginnt oder schliesst man mit der Sonne und liest quer über die Reihen weg, so erhält man die Reihenfolge unserer Wochentage. Im Papyrus Leyden, S. 6, ed. Leemans, stehen beide Reihen nebeneinander als ἑπτάζωνος und ἑλληνικός bezeichnet. Dasselbe Schema kennt auch Joannes Lydus, De mensibus, I, 12. Er sagt dort, dass Circe in Italien Wagenkämpfe eingeführt und ein Heiligtum errichtet habe, in dessen Mitte die Pyramide der Sonne stand, oberhalb die Altäre von Kronos, Zeus, Ares, unterhalb die Altäre von Aphrodite, Hermes, Selene. Ueber die Einführung der Wochentage im Occident und ihre Herkunft findet sich eine wertvolle Notiz bei Dio Cassius 37 18 „κατέστη μὲν ὑπ᾽ Αἰγυπτίων, πάρεστι δὲ καὶ ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους οὐ πάλαι ποτὲ ὡς λόγῳ εἰπεῖν ἀρξάμενον“ und Joannes Lydus, De mensibus, II, 4 „οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πλανήτων ἐν ἑβδομάδι τὰς ἡμέρας ἀνέλαβον“.

Reihe unserer Wochentage[1] mit Sonntag beginnend von rückwärts zu nehmen. Wir erhalten dann

Sonne — golden	Zeus — purpurrot
Mond — silbern	Aphrodite — schwarz
Ares — rot	Kronos — weiss.
Hermes — blau	

Es stellt sich die Identität der beiden Listen heraus. Nur müssen bei Herodot I 98 die Farben No. 1 und 2, weiss und schwarz, umgestellt werden.

Nunmehr stellen wir die Metalle der mithrasischen Liste und die Farben der babylonischen Listen einander gegenüber. Wir erhalten folgende Parallelen:

1. Kronos	Blei	schwarz
2. Aphrodite	Zinn	weiss
3. Zeus	Erz (Kupfer)	dunkelrot
4. Hermes	Eisen	blau
5. Ares	Mischmetall	rot
6. Mond	Silber	silbern
7. Sonne	Gold	golden

Wir sehen aus dem Vergleich, dass in der Liste des Celsus ein Fehler unterlaufen ist. Ares und Hermes müssen notwendig ihre Metalle wechseln. Dem Ares gehört das Eisen, dem Hermes das Mischmetall. Dann stimmen auch die Farben, die rote Farbe gehört zum Eisen, die blaue Farbe gehört dem Mischmetall, zu dem sie zwar nicht sonderlich passt. Doch mag an Stelle des Mischmetalls ursprünglich ein anderes Metall, vielleicht das Quecksilber, gestanden haben, zu dem dann die Farbe einigermassen passt.

Demgemäss scheint es mir erwiesen, dass diese Nebeneinanderordnungen der sieben Planeten, sieben Metalle und sieben Farben einen gemeinsamen Ursprung haben, und dass

---

[1] Ueber das Verhältnis dieser Reihenfolge zu den vorhergehenden siehe die vorige Anmerkung.

der Ursprung dieser Lehren in der spätbabylonischen Religion zu suchen sei. Will man noch einen weiteren Beweis, so ist auch dieser noch zu erbringen. Es finden sich nämlich eine Reihe sehr bemerkenswerter Notizen bei islamischen Schriftstellern über die heidnische Religion der harranischen Ssabier, die CHWOLSOHN in seinem grossen Werke über die Ssabier[1] zusammengestellt hat. In dieser Religion hat sich ein, wie es scheint, sehr alter polytheistischer Glaube und Kultus ziemlich rein, nur von einem leichten Firniss griechischer (neuplatonischer?) Philosophie bedeckt, erhalten. Das Centrum dieser Religion ist der Kult der sieben grossen planetarischen Gottheiten. Nun geht aus den Berichten über den Kult dieser Gottheiten hervor, dass auch hier den einzelnen bestimmte Metalle und Farben heilig sind. Wenn wir die Notizen zusammenstellen, so ergiebt sich das überraschende Resultat, dass selbst hier die Anordnung der Metalle und Farben fast mit der eben festgestellten identisch ist[2]. Nur haben hier Zeus und Aphrodite die Rollen getauscht, jener hat das Zinn, diese das Kupfer bekommen. Demgemäss bekommt Zeus die grüne, Aphrodite die blaue Farbe. Man darf aber die Religion der harranischen Ssabier als einen letzten Absenker der altbabylonischen Religion betrachten, in der ja ebenfalls mehr und mehr am Ende ihrer Entwicklung die sieben planetarischen Gottheiten in das Centrum des Glaubens und des Kultus rücken. Somit sind wir wieder auf dieselbe Annahme des babylonischen Ursprungs jener Lehren geführt[3].

---

[1] Die Ssabier und der Ssabismus, Petersburg 1856.

[2] Vgl. namentlich den Bericht des Dimeschqî über die Planetentempel der Ssabier, CHWOLSOHN, I, 382—398.

[3] Eine ähnliche Kombination der Planeten und Metalle findet sich übrigens in dem indischen Rechtsbuch Yâjnavalkya, I, 295 (im Sanskrit und deutsch herausgegeben von A. F. STENZLER S. 38). Hier werden neun planetarische Gestirne nebst den zugehörigen Metallen aufgeführt. Ich vermute spätpersischen Einfluss. (Vgl. WINDISCHMANN, Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, I, 89.)

Bemerkenswert ist übrigens noch, dass in dem syrischen Buch der Erkenntnis der Wahrheit (übers. von KAYSER S. 348) sich genau dieselbe Anordnung der Planeten und Metalle, wie bei den Ssabiern findet. Die oben rekonstruierte wie es scheint ältere Anordnung findet sich dagegen ebenfalls genau in dem noch nicht herausgegebenen astrologischen Werk des Vettius Valens, eines Astrologen unter Antoninus Pius[1], das sehr alte Grundlagen zu haben scheint (Paulys Realencyklopädie II, Artikel Astrologie von RIESS S. 1807 u. 1822)[2].

In diesem Zusammenhang mag übrigens noch eine mit der Annahme von sieben Planeten, sieben Metallen, sieben Farben etc. zusammenhängende Vorstellung ihre Erörterung finden. Es ist die Lehre von sieben auf einander folgenden

---

[1] CHRIST, Litteraturgeschichte S. 689 Anm. 1.

[2] Für weiteres verweise ich auf KOPP, Palaeographica critica III § 292; LOBECK, Aglaophamus, II, 936; BRANDES, Die Bedeutung der sieben Thore Thebens, Hermes, II 1867, S. 259 ff. Die Anordnung der sieben Metalle ist im ganzen, wo sie auch sonst noch vorkommen, sehr stabil. Die Kombinationen Kronos = Blei, schwarz, Ares = Eisen, rot, Sonne = Gold, Mond = Silber stehen ganz fest. Sonst schwanken die Bestimmungen, wie wir bereits gesehen haben. In den Scholia Isthmica, V, 2, Abel in Pindari Epinikia, II, 429 (vgl. Eustathius ad. Il., II, p. 25, LOBECK, II, 936) hat Zeus Mischmetall (ἤλεκτρος), Aphrodite Erz (Kupfer), Hermes Zinn bekommen. KOPP bietet in seiner Palaeographica critica, § 292, nicht weniger als sechs Listen neben der des Celsus, welche die verschiedenen Kombinationen zeigen. Von diesen entsprechen drei (Agrippa, Cangius II, Kirchner b) genau der oben festgestellten syrischen Anordnung, eine vierte (Kirchner a) ist dieser ähnlich, nur dass sie für Mercur cuprum (neben aes für Jupiter) bringt, eine fünfte (Cangius I) kommt der in den Scholia Isthmica am nächsten, nur dass hier Jupiter und Mars noch einmal die Rollen vertauscht haben. Die angegebenen Farben halten dagegen die syrische Reihenfolge inne. Eine sechste Liste, diejenige Bedas, scheint ganz in Unordnung geraten zu sein. Wenn endlich Joannes Lydus de mensibus, IV, 30, bei den Wagenkämpfen die Partei der roten dem Ares, die der weissen dem Zeus, die der blauen der Aphrodite zuschreibt, so liegt hier wieder eine ähnliche Kombination zu Grunde. Doch wäre es zwecklos, hier alle Einzelheiten zu bringen. Es ist als sehr bemerkenswert hervorzuheben, dass auch die einfache Aufzählung der sieben Metalle weit verbreitet war.

Weltreichen, als deren Herrscher die einzelnen Planeten gedacht sind, und deren jedes sein Metall hat. Auch hier liegt dieser Vorstellung eine andere und ältere zu Grunde, die bekannte von vier Weltaltern, die sich in der Weissagung Daniels, Kap. 2, überarbeitet bei Hesiod und endlich auch in einer spätpersischen Schrift Bahman Yast 1 (Sacr. Books of the East V 191)[1] findet. Die älteste Spur der Annahme von sieben Weltreichen finde ich im I. (äthiopischen) Henochbuch. In den Bilderreden des Buches 52 2 sieht Henoch sechs Berge, je einen von Eisen, Kupfer, Silber, Gold, Tropfmetall (wohl Quecksilber, das also hier an Stelle des Mischmetalls steht!), und von Blei; 52 8, wird auch noch das siebente Metall, das Zinn, erwähnt, doch fehlt hier wieder das Tropfmetall. 67 4 ist summarisch von den Bergen des Goldes, Silbers, Eisens, Tropfmetalls und Zinns die Rede, 65 7—8 werden Silber, Tropfmetall, Blei, Zinn aufgezählt. Thatsächlich haben wir also auch hier sieben Metalle, und die Zählung von sechs Bergen scheint nur eine künstliche zu sein. Wenn von Henoch 52 2 geweissagt wird, dass jene sechs Berge von verschiedenem Metall vor der Macht und Herrlichkeit des Auserwählten dahinschmelzen werden, so ist diese Stelle nach Analogie von Daniel 2 17 zu verstehen. Die sechs (sieben) Berge und Metalle sind hier ersichtlich Symbole für sieben auf einander folgende Weltreiche, die dann von der Herrschaft des Messias abgelöst werden. So gedeutet wird die Stelle ausserordentlich wichtig. Denn sie lässt darauf schliessen, dass schon der Verfasser der betreffenden Stücke des Henochbuches jene mit der Verehrung der sieben Planeten und der

[1] Diese Einteilung wird sowohl im Bahman-Yast c. 1, wie im Dinkard, IX, 8, SBE. XXXVII, 180, auf den alten Avesta Nask Sûdgar Fargard 7 zurückgeführt. Der Inhalt der Weissagung von den vier Weltaltern weist allerdings in die Sassanidenzeit, doch ist er an beiden Stellen verschieden angegeben. Die Form der Weissagung mag immerhin aus dem Avesta stammen. Sie ist der des Daniel ungemein ähnlich. Die Metalle sind hier: Gold, Silber, Stahl, gemischtes Metall.

Annahme von sieben ihnen zugewiesenen Metallen zusammenhängende Annahme von sieben auf einander folgenden Weltreichen kannte, über deren jedes je ein Planet regiert, und deren jedes den Charakter des zugehörigen Metalls trägt. Diese Anschauung scheint in den ersten christlichen Jahrhunderten weit verbreitet gewesen zu sein. So teilten die Mandäer die Gesamtdauer des Weltenlaufs in sieben Perioden, in deren jeder ein Planet regieren soll (KESSLER, Artikel Mandäer, Herzogs Realencyklopädie IX 212). Zu dem rätselhaften „tuus jam regnat Apollo" der vierten Ecloge Vergils V 4, bemerkt der Scholiast SERVIUS ed. Thilo et Hagen III 44: Sibyllini (? lies Sibyllae) quae Cumana fuit et saecula per metalla divisit, dixit etiam, quis quo saeculo imperaret, et solem ultimum i. e. decimum voluit, novimus autem eundem esse Apollinem. Mit dieser Auffassung hängt jedenfalls auch die Darstellung der aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert stammenden Tiburtinischen Sibylle [1] zusammen, die den Weltverlauf durch neun auf einander folgende Sonnen von verschiedener Färbung symbolisiert; in der von SACKUR [2] nachgewiesenen syrischen Parallele ist thatsächlich nur von sieben Sonnen die Rede. Auch auf das siebzehnte Kapitel der Johannesapokalypse fällt von hier aus neues Licht. Aus den sieben Weltreichen sind hier sieben Regenten geworden. Ganz klar tritt endlich diese Idee in der spätpersischen Litteratur in der dem Bahman Yast und Zartust-name zu Grunde liegenden Apokalypse des sechsten Jahrhunderts heraus. Der Verlauf der Weltgeschichte wird hier durch einen Baum mit sieben Zweigen von sieben verschiedenen Metallen symbolisiert,

---

[1] SACKUR, Sibyllinische Texte und Forschungen, 1898, S. 177f. Jetzt liegt auch eine Uebersetzung des äthiopischen Textes der Sibylle, BASSET, Les apocr. éthiopiens, tom. 10, 1900, vor.

[2] L. c. S. 143. Die Weissagung findet sich in der armenischen Uebersetzung der Chronik Michaels, des Syrers (übersetzt bei LANGLOIS, Collection d'hist. Arméniens, I, 52).

und die Metalle auf sieben auf einander folgenden Wochen gedeutet. Diese Metalle sind: Gold, Silber, Kupfer, Erz (= Eisen?), Blei (Zartust-name Stahl)[1] Zinn, Mischmetall. Zu vergleichen ist übrigens die Aufzählung der Metalle[2] Vendidad 7 74 f., WINDISCHMANN, Abh. f. d. Kunde d. Morgenl. Bd. I 72.

Alle diese Beobachtungen führen uns immer von neuem auf eine für die Religionsgeschichte der Diadochenzeit ausserordentlich wichtige und einschneidende Vermutung. Sie deuten alle auf eine Verschmelzung eranischer und babylonischer Vorstellungen, die bereits im Zeitalter der Achämeniden begonnen und sich in der Zeit Alexanders und seiner Nachfolger fortgesetzt haben muss, und deren Ort Babylon und das Zweiströmeland war. Bei der Wichtigkeit dieses Vorganges für die ganze Geschichte des hellenistischen Synkretismus verlohnt es sich, noch ein wenig bei ihm zu verweilen und noch einige weitere Gründe für diese Annahme beizubringen. Die meisten derselben entlehne ich dem schon oft genanntem Werk von CUMONT[3], der zu meiner Freude von Untersuchungen ganz anderer Art aus zu derselben Annahme gekommen ist. Da die wichtigsten Stützen bei derartigen Vermutungen religiöser Verschmelzungsprozesse immer die äusseren Zeugnisse sind, so stelle ich diese voran. Quintus Curtius Rufus berichtet in seiner vita Alexandri (V, 1 22 cf. III 3 9—10), dass, als Alexander in Babylon seinen Einzug hielt, ihm die Priestergenossen-

---

[1] Vgl. Bahman Yast 1 1. 4 und Zartust-name, WILSON, The Parsi Religion, S. 514ff. Die gemeinsame Quelle stammt aus der Zeit Chosroes II Nusherwan, 531—79. BOUSSET, Zeitschrift für Kirchengesch., Bd. 20, 121f.

[2] Vgl. zum Ganzen noch GRUPPE, Die griechischen Kulte und Mythen, I, 691 20; SACKUR, Sibyllinische Texte, S. 137—145; F. MARX, Vergils vierte Ecloge; N. Jahrb. für klass. Altertum, 1898, S. 109f.

[3] Vgl. namentlich S. 8—10, 14, 223ff., 233 u. ö. Uebrigens kommt bereits ANZ S. 83ff., 109 auf dieselbe Annahme. Nur hat er meines Erachtens der babylonischen Religion bei der angenommenen Mischung zu sehr den überwiegenden Einfluss zugestanden, während dieser auf Seiten der persischen Religion liegt.

schaften Babylons, an erster Stelle die Mager, an zweiter die Chaldäer, entgegenzogen. Die Stelle ist ausserordentlich lehrreich; denn sie zeigt uns, dass zur Zeit Allexanders die Mager nicht nur in Babylon eine eigene Priestergenossenschaft bildeten, sondern dass sie sogar eine vor der einheimischen Priesterschaft bevorzugte Stellung einnahmen. Die Vorbedingungen für einen Verschmelzungsprozess beider Religionen unter dominierendem Einfluss der persischen waren somit in Babylon vorhanden. — Schon in viel frühere Zeit weist uns das Zeugnis Herodots I, 131, dass die Perser den Kult der Göttin Mithras (? Anahita) den Assyrern entlehnt hätten, Berossus (nach Clemens Alex. Protrept. I, 5) giebt an, dass die Perser von dort den Kult der Idole übernommen hätten und dass Artaxerxes Ochus den Kult der Anahita namentlich in Babylon eingeführt hätte. Von späteren nachchristlichen Schrifstellern kommt eine ganze Reihe in Betracht, Lucian (Nekyomantia 6 s. oben) spricht von den Magern, den Schülern Zoroasters in Babylon. Nach Ammianus Marcellinus XXIII, 6 32 soll Zoroaster vieles von den Chaldäern angenommen haben. Basilius epist. 258; Migne, Patr. Gr. 32, 948 erzählt dem Epiphanius, dass die Magier nach Kappadocien aus Babylon gekommen seien. Nonnus (commentar in orat. XXXIX Gregorii Naz. Migne, Patr. Gr. 36, 1072) berichtet: γίνονται . . . τῷ Μίθρᾳ τινὲς τελεταὶ καὶ παρὰ τῶν Χαλδαίων μάλιστα. Joannes Lydus, De mensibus II, 4 (s. oben) spricht von den Chaldäern als Nachfolgern des Zoroaster und Hystaspes. Elias v. Kreta (Commentar zu Gregors v. Nazianz Orat. in Julianum. I, 70 opera ed. Colon 1690, II, 325) spricht von dem Mithraskult, der besonders bei den Chaldäern geherrscht habe. Es scheint überhaupt, als wenn in den nachchristlichen Jahrhunderten die babylonische Religion, wenigstens in den Kulturcentren des Landes ganz vor der persischen verschwunden sei. Der Prozess aber begann schon lange vorher. Das beweisen auch die fortwährenden Verwechselungen, welche den

griechischen Schriftstellern hinsichtlich der Chaldaei und Magi, der assyrisch-babylonischen und persischen Religion nachzuweisen sind — namentlich in den sagenhaften Berichten über Zoroaster, dem Lehrer der Pythagoras [1].

Besonders interessant ist es, unter diesem Gesichtspunkt einmal der späteren griechisch-jüdischen-christlichen Legendenbildung über Zoroaster überhaupt nachzugehen. In dieser Legende wird Zoroaster eben fast durchweg zum Babylonier. Vor allem schmilzt seine Gestalt mit der des sagenhaften Tyrannen von Babylon Nimrod zusammen [2].

Bei diesem Verschmelzungsprozess scheint die persische Religion mehr und mehr die Oberhand bekommen und schliesslich die altbabylonische ganz oder fast ganz verdrängt zu haben. Aber freilich war das nicht mehr die reine alteranische Religion [3], die nun triumphierte. Vor allem scheinen der Kultus der Gestirne und astrologische Tendenzen erst in Babylon ihren Einzug in die Religion Zaratustras gehalten zu haben (Cumont 8, Anm. 2; E. Wilhelm, Z. d. D. Morgenl. Gesellsch. 44, 1890, S. 153, vgl. übrigens bereits Spiegel, Z. d. D. Morgenl. Gesellsch. 6, S. 81 f.). Zu dieser Annahme führt uns gerade auch eine genauere Erwägung des in dieser Abhandlung dargelegten Thatbestandes. Wenn nämlich in den späteren Anschauungen von der Himmelsreise der Seele die planetarischen Gottheiten zu niederen oder gar

---

[1] Die Stellen bei Windischmann, Zoroastrische Studien, S. 261 ff. Windischmann bestreitet wenigstens für die älteren Schriftsteller diese Konfusion. Allein er vermag seine Ansicht nur durchzuführen, indem er den Magier Zoroaster und den Assyrer Zaratus (Ζαράδης — Ναζάρατος — Zabratus) für zwei verschiedene Personen erklärt. Da diese Annahme unmöglich ist, so liegt jene Verwechselung bereits bei Aristoxenos (ca. 300 a. Chr.) der Quelle von Hippolyts refutatio, V, 8, vor. Schon von Aristoxenos wurde behauptet, dass der „Assyrer" Zaratus der Lehrer des Pythagoras gewesen sei.

[2] Ich habe das Beweismaterial gesammelt. Doch ist es zu umfangreich, als dass ich es hier mitteilen könnte.

[3] Cumont S. 8, Anm. 5, S. 14, Anm. 1—5.

bösen und feindlichen Dämonen geworden sind, wie dies in den mandäischen, manichäischen und gnostischen Spekulationen der Fall ist, so kommt man auch hier mit der Annahme einer einfachen Weiterentwickelung babylonischer Religion nicht aus. Auf dem Wege einer solchen Weiterentwickelung werden aus Göttern nicht Dämonen oder gar böse Geister. Jene Erscheinung deutet mit Bestimmtheit darauf hin, dass eine fremde und mächtigere Religion über die babylonische gekommen ist. Nur bei einem solchen Zusammenprallen zweier Religionen werden Götter zu Dämonen. Dass aber jene mächtigere Religion die persische war, lässt sich meines Erachtens beweisen[1].

Das Resultat, das sich uns bis jetzt ergeben hat, ist nicht unbedeutend. Die ursprünglich rein eranische Anschauung nahm drei Himmel und über diesen das Paradies an. Sie lehrt, dass die Seele, nachdem sie den Leib verlassen, durch diese drei Himmel zum Throne Gottes gelange. Vielleicht lehrte sie in späterer, aber noch immer vorchristlicher Zeit ihren Gläubigen, dass man auch schon bei Leibesleben in der Ekstase jener himmlischen Seligkeit teilhaftig werden könne. Jedenfalls scheinen diese Anschauungen von Anfang an in den Kreisen der Mithrasreligion heimisch gewesen zu sein. Von dorther drang sie in diejenigen Kreise des Judentums, die fremden Einflüssen besonders zugänglich waren, und gelangte so auch in das Christentum. Zahlreiche Apokalypsen und Himmelfahrten legen Zeugnis davon ab. Selbst führende Geister der Rabbinen widerstanden dem Zauber dieser Phantasien nicht, sie lernten auch „ins Paradies einzugehen". Auch Paulus[2] hat jene eigentümliche Form der Ekstase, die er

[1] Ich muss auch auf diesen Beweis verzichten Der Schwerpunkt desselben würde in dem Nachweis liegen, dass auch die späteren persischen Religionsquellen im Gegensatz zu einer älteren Auffassung die Degradation der Gestirngötter zu Dämonen zeigen.

[2] Man beachte, dass in Cilicien und (Tarsus) seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert die Mithrasreligion sich festgesetzt hat.

II Kor 12 beschreibt, aus seiner rabbinischen Vergangenheit herübergenommen. Auf ihrer langen Reise nimmt die Lehre vom Aufstieg der Seele babylonische Elemente an. Zu diesen gehört vor allem die Annahme von sieben, — den planetarischen Gestirngottheiten entsprechenden — Himmelssphären, daneben vielleicht auch die andere, sehr wesentliche, dass die Herrscher der Himmelsräume, welche die Seele durcheilt, sich ihr hindernd in den Weg stellen. So entsteht, aus eranischen und babylonischen Elementen zusammengewoben, jene eigentümliche „Centrallehre“ der meisten gnostischen Systeme, auch der mandäischen Religion, die daneben Spuren der älteren und einfacheren Auffassung aufweist. Daneben erhalten sich die älteren Anschauungen, oder werden in den später vorgenommenen Uebermalungen doch nicht ganz beseitigt. Dann beginnen diese merkwürdigen Phantasien und ekstatischen Uebungen wieder zu verschwinden. Das Judentum hat sie bereits im zweiten Jahrhundert abgestossen; das offizielle Christentum seit dem dritten Jahrhundert — Origenes zeigt nur noch Rudimente der weit reicheren Phantasien bei Clemens Alexandrinus. Aber inoffiziell haben sie sich durch die Jahrhunderte gehalten. In spätesten Quellen des Judentums tauchen sie wieder auf. Sie erstrecken ihren Einfluss bis zu Dantes göttlicher Komödie. Und erhalten haben sie sich, in ihrem Heimatsland und Ursprungsort bei den persischen Muhamedanern als ein Rudiment der alten Religion, die der Islam so gründlich vernichtet hat[1].

---

[1] Dass die Lehre von der Himmelsreise auch dem Islam bekannt geworden ist, zeigt die Legende von der Himmelfahrt des Propheten, die in der späteren Tradition des Islam weit verbreitet ist, während der Koran nur von einer ekstatischen Versetzung Muhameds nach Jerusalem zu berichten weiss. Dort durchreitet Muhamed auf dem „Borâk“ die sieben Himmel, geleitet von den beiden Engeln Michael und Gabriel, er sieht Paradies und Hölle und gelangt vor den Thron Allahs. Ueber diese Tradition vgl. den Aufsatz von Blochet: Etudes sur l'histoire reli-

IV. Die Vorstellungen von der Seelenreise auf griechischem Religionsgebiet.

Ich darf den Ueberblick nicht abschliessen, ohne dass ich noch das Augenmerk auf die Parallelen in der griechischen Religion gerichtet hätte. Man würde sonst den Einwand erheben, dass ich orientalische Einflüsse da angesetzt, wo in der That Einfluss griechischer Philosophen- und Mysterienlehre massgebend gewesen sei.

Wenn wir das bunte Gewirr griechischer Vorstellungen überschauen, so finden wir in der That auch hier auf den ersten Blick mannigfache und in die Augen fallende Parallelen zu den besprochenen Vorstellungen. — Bereits Plato[1] kennt die Lehre vom Aufstieg der Seelen in die himmlischen Regionen. Im Phaedrus (cap. 29, 249 A) werden alle Seelen nach ihrem ersten Leben gerichtet, die Bösen erleiden an einem Strafort unter der Erde Strafe, die Guten werden an einem himmlischen Ort belohnt. In der Apokalypse des Er in der Republik, X 14 f. wird erzählt, dass Er zu dem Ort des Gerichtes kommt. Da sitzen die Richter zwischen zwei Schlünden (nach Gorgias cap. 79, 523 E Aiakos Minos Radamanthys) und

---

gieuse de l'Iran II; Rev. d. l'h. des rel., 1899, tom. 40, 1—25. Ob Blochet darin Recht hat, dass er diese Tradition direkt aus persischen Einflüssen ableitet, scheint mir bei der weiten Verbreitung dieser Vorstellungen nicht sicher zu sein. Ich verweise endlich noch darauf, dass die Praxis der ekstatischen Auffahrt zum Himmel auch den tungusischen Schamanen bekannt war. Bei Radloff, Schamanismus, S. 53ff. (vgl. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, S. 95) findet sich der Bericht einer solchen Himmelfahrt mit allen Einzelheiten. Auch hier reitet der Schamane auf einem Gegenstand, der symbolisch einen Vogel darstellt, zum Himmel, wie Muhamed auf dem Borak reitet. Das ist natürlich eine sekundäre Materialisierung einer ursprünglich geistigen Vorstellung. Auch in diesem letzteren Fall ist ein Einfluss der eranischen Religion mit aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen.

[1] Ich stütze mich hier und im folgenden auf A. Dieterich, Nekyia (s. namentlich S. 113ff.) und R. Heinze, Xenokrates, 1892 (s. namentlich S. 123ff.).

von ihnen führt rechts der Weg der Gerechten aufwärts zum Himmel, links der Weg der Sünder abwärts (615 DE cf. Porphyrius de antro nymph. 21). Die Scenerie erinnert auffällig an die eranische Eschatologie. Auch hier sitzen die drei Totenrichter an der Çinvatbrücke und der Weg von hier führt aufwärts zum Himmel oder abwärts in die Hölle[2]). Platos Einfluss hat machtvoll weiter gewirkt, seine Anschauungen wurden jedoch einer starken Umbildung unterworfen. Xenokrates, der Schüler Platons, und Posidonius, der Gründer der mittleren Stoa, scheinen hier namentlich die neuen Bahnen gewiesen zu haben. Das wesentlichste der Veränderungen an den platonischen Anschauungen bestand darin, dass man die alten volkstümlichen Hadesvorstellungen ganz beseitigte. Indem man die Vergeltungstheorie mit der Wiedergeburtslehre kombinierte, verlegt man den Hades entweder in das irdische Leben, in welchen die Seelen der Wiedergeborenen für ihre früheren Verfehlungen Busse thun, oder einer später zu besprechenden Welteinteilung folgend in die Sphäre unterhalb des Mondes. Sehr charakteristische Zeugnisse für diesen Stand der Anschauung hat uns Plutarch an mehreren Stellen — vielleicht aus Xenokrates und Posidonius — aufbewahrt. Eine dieser Darstellungen findet sich am Schluss des Dialogs über das Gesicht vom Monde, Kap. 27—29. Wenn die Seele den Körper verlassen hat, muss sie einige Zeit zum Zweck ihrer Rechtfertigung in der Sphäre des Mondes verweilen. Die Ungerechten zur Strafe; aber auch die Gerechten brauchen noch eine Läuterung auf den Wiesen des „Hades". Die guten Seelen weilen auf dem Mond, die schlechten werden von ihm zurückgestossen; die guten Seelen aber erstarken in der Mondatmosphäre, werden fest und durchsichtig und nähren sich von Dünsten. Im Timarch-Mythus (de genio Socratis cap. 22, 590 B) ist der Mond ebenfalls die Wohnung der irdischen Dämonen, der abgeschiedenen Seelen. Er ragt nur etwas über dem Styx (Hades) hinüber. Die reinen Seelen

zieht der Mond an, die unreinen müssen unter Wehklagen zu neuer Geburt herabsteigen. Der Hades (hier also die unter dem Mond befindliche Sphäre und die Erde) reisst sie hinab. In den Abgrund hineinschauend sieht Timarch dort viele Sterne sich bewegen, teils schwingen sie sich aufwärts, teils verlöschen sie, teils bewegen sie sich unruhig hin und her. Das sind Seelen, deren besserer Teil (der νοῦς, Dämon) bald ganz im körperlichen untergeht, bald sich von diesem losmacht, bald mit dem vernunftlosen Teil in ständigem Kampf liegt. — Wieder einer anderen Phantasie begegnen wir in dem aus einer anderen Quelle[1] stammenden Kapiteln 26, 27[a], 30 im Gesicht des Mondes. Danach ist der Mensch dreiteilig, sein Leib stammt von der Erde, seine Seele vom Mond, sein Nus von der Sonne. Nach dem ersten Tode trennen Seele und Nus sich vom Körper. Ihr Aufenthaltsort ist der Mond. Dort wohnt der geistige Teil des Menschen als Dämon. Von dort steigen die Dämonen auch wieder als gute oder böse Geister auf die Erde hinab. Bei den besseren aber trennt sich der Nus von der Seele und eilt der Sonne zu, während diese auf dem Mond zurückbleibt, εἴδωλον genannt wird und sich in der Regel allmählich auflöst. Noch in einer vierten Darstellung in de sera numinis vindicta cap. 22, 563 D ff. kehren ähnliche Gedanken wieder. Doch hebt sich diese Darstellung immerhin merklich dadurch ab, dass hier wieder die weit und breit bekannten und geläufigen Schilderungen der Qualen in der Unterwelt aufgenommen sind, die nun in bemerkenswerter, jedoch erklärlicher Weise in überweltliche, himmlische Räume verlegt sind, ebenso die von den Inseln der Seligen (vgl. den Timarchmythus), die ja ursprünglich auch keineswegs als in himmlischen Räumen befindlich gedacht sind. R. Heinze hat nachgewiesen (127), wie die zuerst geschilderten Phantasien, die er auf Posidonius zurückführt, dann auch bei

[1] R. Heinze l. c. S. 123 ff.

späteren, von der mittleren Stoa beeinflussten Philosophen wiederkehren. Sextus adv. Mathematicos IX, 71 ff., ed. Bekker S. 497; Seneca consolatio ad Marciam cap. 25 (Galen Historia Philos. 24, 614, 10). Vor allem ist hier noch der jüdische Philosoph Philo (De somniis cap. 22, Mangey I, 641 f.; De Gigantibus cap. 2, M., I, 263, De plantatione c. 4, M., I, 332), heranzuziehen. Philos eschatologische Ausführungen sind in der That durch und durch griechisch und einfach als Zeugnisse griechischer Eschatologie zu verwerten [1].

Wie demgemäss die Lehre vom Aufstieg der Seele innerhalb der griechischen Ueberlieferung in ziemlich beträchtlicher Ausdehnung nachgewiesen werden kann, so findet sich auch hier die dem entsprechende Ekstase. Nachrichten darüber in allgemeinerer Form liegen zahlreich vor. Von Aristeas, von Proconnesos wird erzählt, dass er die Gabe besessen habe, in der Ekstase seinen Leib zu verlassen [2]. Dieser habe dann wie tot gelegen, die Seele sei frei geworden und habe im Aether Gestalt angenommen. So sei er in ferne, unbekannte

[1] Philo ist in jedem Punkt seiner Spekulationen spezifisch griechisch beeinflusst. Für ihn sind die Seelen der Menschen präexistent. Der Luftraum ist nämlich von lebenden Seelen (Engeln) bevölkert. Er wäre ja nicht vollkommen, wenn er nicht von lebenden Wesen beseelt wäre. Von diesen Seelen lassen sich viele hinabziehen ins irdische Leben. Andere steigen wieder auf, aber auch sie können wieder zurückfallen. Andere schweben empor zu höchsten Höhen. (S. namentlich die Stellen de somniis; de gigantibus.) Für die gefallenen Seelen ist der irdische Leib ein Gefängnis, de migrat. Abrah., cap. 2, M I, 437 f.; quis rerum divin. haeres, cap. 55, M. I, 512. Nach dem Tode steigen die Seelen, vom Leibe befreit, empor. Ueber das Schicksal der Gottlosen spricht Philo sich nicht ganz klar aus. Er denkt sie sich wahrscheinlich im ewigen Kreislauf des Werdens verstrickt. Vgl. Gfrörer, Philo, I, 358 ff., 370 ff., 391 f., 404 f. Uebrigens kennt auch Philo bereits eine Ekstase, die den Menschen bereits in diesem Leben zum Gottschauen erhebt. Doch treten die Vorstellungen bei ihm nirgends in konkreter Form auf. Vgl. Ziegert, Ueber die Ansätze einer Mysterienlehre bei Philo, Krit. Stud., 1894, S. 706—732.

[2] Rohde, Psyche, 2. Aufl., II, 92; vgl. vor allem Suidas s. v. Aristeas Maximus Tyrus 16 2; Plinius, Nat. hist. VII 174; anders Herodot, IV 13.

Gegenden gewandert und dort erschienen. Hermotimos von Klazomenae soll Jahre lang seinen Leib verlassen haben, bis endlich von Feinden sein seelenlos daliegender Leib verbrannt sei[1]. Auf Aehnliches führt die Zalmoxisfabel Herodot IV, 95 und der Zalmoxiskult der Geten, Herodot IV, 94. (ROHDE II, 28 ff.) Das berühmteste und für die Zusammenhänge, die wir verfolgen, wertvollste Beispiel ist das des Armeniers Er, dessen Offenbarungen Plato seine Schilderungen des Jenseits in der Republik entlehnt haben will. Dieser war in der Schlacht gefallen, lebte nach zwölf Tagen, als er bereits auf dem Scheiterhaufen lag, wieder auf und erzählte, was er, wie seine Seele im Jenseits weilte, gesehen habe. Timarch (de genio Socratis cap. 22) empfängt seine Offenbarungen in der Trophoniushöhle, wo er zwei Nächte und einen Tag weilt. Es ist ihm, als ob sich die Nähte seines Schädels trennten und die Seele austreten liessen, und nun wandert sie durch die himmlischen Orte. Ebenso erlebt in de sera numinis vindicta Aridaios-Thespesios[2] seine Himmelfahrt. Er stirbt und liegt drei Tage tot. Während dessen wandert seine Seele durch die Himmelsräume und kehrt dann wieder in den Leib zurück[3].

Das sind gewiss alles beachtenswerte Parallelen, und hinzu kommt noch, dass sich in der späteren griechischen Philosophie die Lehre von einer dreifachen Teilung der himmlischen Welt ebenfalls nachweisen lässt. Ueber die Entwickelung dieser Anschauung berichtet R. HEINZE (74 ff.) Sie scheint weder den älteren Pythagoräern, noch Plato bekannt gewesen zu sein. Aber schon Aristoteles betont in der Kosmologie den durchgreifenden Unterschied von der Sphäre oberhalb und unterhalb des

[1] ROHDE, II, 94 f., Apollonius, Hist. mirab., 3; Plinius, Nat. hist., VII 174 etc. Plutarch, De genio Socratis, Kap. 22, erzählt dasselbe von dem Klazomenier Hermodoros.

[2] Ich hebe hervor, dass die Scene in Cilicien spielt.

[3] Zu vergleichen wäre noch die ὅρασις Κριτοδήμου, die von Vettius Valens (2. Jahrh. n. Chr.) in seinem noch nicht herausgegebenen astronomischen Werke citiert wird. Fragment bei CUMONT, I, 31, Anm. 3.

Mondes. Ob Xenokrates, der Schüler Platos, die Lehre bereits gekannt habe, lässt Heinze ungewiss[1]. Aber etwa seit der mittleren Stoa herrscht sie. Wir finden sie in scharfer Ausprägung z. B. bei Plutarch, der hier vielleicht aus Xenokrates schöpft: Quaest. conviv. IX 14 4 745 B τοῦ κόσμου τριχῇ πάντα νενεμημένου πρώτην μὲν εἶναι τὴν τῶν ἀπλανῶν μερίδα, δευτέραν δὲ τὴν τῶν πλανωμένων, ἐσχάτην δὲ τὴν τῶν ὑπὸ σελήνην. Aehnliches in der pseudoplutarchischen Schrift de fato cap. 2. Posidonius hatte dieselbe Dreiteilung (Schmekel, Philosophie der mittleren Stoa S. 282; vgl. Zeller III, 1, 186f.; über Boethos, Zeller III, 1, 555; vgl. Plotinus V 6 4 536 B; III 5 6 296 B; Zeller III, 2, 536, 566, 570, 621)[2].

Es muss also unstreitig die Frage erhoben werden, ob hier innere geistige Zusammenhänge vorliegen, die auch Orient und Occident mit einander verbinden. Das aber mag vorangeschickt werden, dass, wenn der Nachweis eines solchen Zusammenhangs erbracht würde, damit noch lange nicht gegeben wäre, dass nun die Priorität in diesen Anschauungen den Griechen zuzugestehen sei. Die Frage nach den Quellen der eschatologischen Anschauungen des Plato scheint mir noch kaum in Angriff genommen zu sein. Neuerdings ist namentlich von Dieterich betont, dass Plato seine gesamten eschatologischen Aufstellungen im wesentlichen einer zusammenhängenden orphisch pythagoräischen Quelle entlehnt. Zuzugeben ist, dass Plato in so entlegenen Schriften, wie Phädon und Republik ungefähr ein eschatologisches System von denselben Umrissen voraussetzt. Aber daneben hat Plato die mannigfachsten Vorstellungen aufgenommen und sie zu immer neuen, keineswegs

---

[1] Die Epinomis (s. o.), Kap. 9, kennt drei Sphären μία μὲν ἡλίου, μία δὲ σελήνης, μία δὲ τῶν ἀπλανῶν ἄστρων, dazu noch fünf Planetensphären.

[2] Jensen, Kosmologie der Babylonier, S. 257, nennt folgende Einteilung der Welt für die Babylonier: 1. den planetarischen Himmel, 2. Luftraum, 3. Erde, 4. Totenreich, 5. apsu.

übereinstimmenden Bildern verarbeitet. Bei der einen Darstellung im Phädon cap. 29f., p. 80 Df. hat auch D.[1] zugestanden, dass sie sich gar nicht in den sonstigen eschatologischen Rahmen fügen will. Aber auch die Darstellung im Gorgias fügt sich nicht in den Rahmen des Ganzen. Jedenfalls sind uralte animistische Elemente eines volkstümlichen Gräber- und Gespensterglaubens von Plato aufgenommen. Daneben geht ein unausgeglichener Widerspruch hinsichtlich der Oertlichkeiten der eschatologischen Scenen durch seine Darstellung. Die alte, weit verbreitete und herkömmliche Anschauung, von der auch Plato sich kaum losmachen kann, bleibt doch die Vorstellung, dass die Totenorte Tartarus, wie Elysium entweder in der unterirdischen Welt oder fern im Westen, wo die Sonne untergeht, zu suchen sein. Die oben citierte Phädonstelle spiegelt noch vollständig getreu die alten Hadesvorstellungen wieder. Es ist nicht unwesentlich, dass im Gorgias cap. 82, p. 526 C noch ganz einfach gesagt wird, dass die Ungerechten zu den Straforten kommen, die Gerechten zu den „Inseln der Seligen". Demgegenüber ist die Anschauung von der Reise der guten Seelen zu himmlischen Orten, ein novum. Dass Plato sich des Widerspruchs bewusst war und ihn auszugleichen suchte, zeigt die merkwürdig barocke, im Phädon 114 B vorgetragene Meinung, dass wir uns auf der Erde während unseres irdischen Wandelns nur in Höhlen der Erdoberfläche befänden, während die seligen Geister ihre Wohnstätte an der wahren Erdoberfläche hätten. Und selbst wenn es richtig sein sollte, dass Plato sein eschatologisches System, das er im Phädon und der Republik vorträgt, einer orphisch-pythagoräischen Darstellung entlehnt hätte, so ist auch dieses System ein durchaus uneinheitliches und kompliziertes, und fremde Einflüsse sind auch hier keineswegs ausgeschlossen. Nun kommt überdies hinzu, dass Plato selbst als

---

[1] A. a. O. S. 117.

seine Quelle in der Republik den Pamphylier Er, des Armenios Sohn, nennt. Mit diesem Namen aber sind wir bereits in die Sphäre der eranischen Religion geraten[1]. Es verdient überdies hervorgehoben zu werden, dass der Epikuräer Kolotes (3. Jahrh. v. Chr.) bereits den Armenier Er einfach mit Zoroaster indentifiziert, während der Platoniker Kronios ihn zum Schüler des Zoroaster macht[2], dass man also schon in frühester Zeit auf die Aehnlichkeit des platonischen Mythus mit der eranischen Eschatologie aufmerksam geworden ist. Ebenso ist es doch bedeutsam, dass auch der pseudoplatonische Dialog Axiochos cap. 12, p. 371 als seinen Gewährsmann den Magier Gobryas, einer der häufig citierten persischen Auktoritäten nennt[3]. Auch sind die zahlreichen griechischen Nachrichten, die Plato und schon vor ihm Pythagoras mit dem Orient in Verbindung setzen, so sagenhaft entstellt sie auch sind, doch nicht so einfach bei Seite zu setzen. Es soll natürlich nicht behauptet werden, dass nicht vieles, ja das meiste in der platonischen Eschatologie griechisches, ja teilweise spezifisch platonisches Gut sei. Aber es darf mindestens nicht als ausgeschlossen gelten, dass einzelne Züge seiner Eschatologie von Plato oder seinen Vorgängern, jenen orientalischen Wundermännern, die in Griechenland seit Xerxes' Zeit bekannt waren, entlehnt

---

[1] Blochet bringt Kap. 16, Anm. 5, den Namen Er mit Eran in Verbindung. Ich kann über das Recht dieser Vermutung nicht urteilen.

[2] Proclus, Comment. in Rem publicam Plat., ed. Schöll Anecdota varia Graec. Lat. II S. 59f. Die Notiz verdanke ich Cumont l. c. S. 39. Proclus selbst fügt übrigens an derselben Stelle hinzu: καὶ αὐτὸς ἐνέτυχον Ζωροάστρου βιβλίοις τετράσι περὶ φύσεως ὧν τὸ προοίμιόν ἐστι. Ζωροάστρης ὁ Ἀρμενίου Πάμφυλος τάδε λέγει ὅσα τε ἐν πολέμῳ τελευτήσας παρὰ θεῶν ἐδάη (Cumomt 32 2). Auch Clemens Alexandrinus wiederholt die Behauptung Kolotes' Stromat., V, 14, Potter 710f. Ich freue mich in der Beurteilung des platonischen Mythos mit Cumont zusammenzutreffen.

[3] Im Axiochos c. 12 klingt wenigstens die eine Stelle, an der es heisst: τὸ μὲν ἕτερον ἡμισφαίριον θεοὶ ἔλαχον οἱ οὐράνιοι, τὸ δὲ ἕτερον οἱ ὑπενέρθεν, entschieden an orientalische uud zwar babylonische Vorstellungen an, vgl. Diodorus, II, 31.

sind. Dahin möchte ich dann vor allem jene Idee der Himmelsreise und jenes Gemälde in der Republik von der zwischen den beiden Wegen liegenden Gerichtsstätte rechnen.

Doch das alles soll nur als Möglichkeit hingestellt werden. Es ist in letzter Linie ziemlich gleichgiltig, ob im einzelnen sich derartige Beeinflussungen der griechischen Gedankenwelt von orientalischer Seite nachweisen lassen. Denn das ist jedenfalls sicher, dass jene geschlossene orientalische Anschauung von der Himmelsreise der Seele in ihrem Kern nicht von der wirren Gedankenwelt Platos und seiner Nachfolger abhängig sein kann. Es kommen bei dem Vergleich folgende Punkte in Betracht.

1. Wo immer jene Gedanken von der Himmelsreise oder Hadesfahrt der Seele in unseren griechischen Quellen sich fanden, stehen sie in Verbindung mit dem Gedanken der Seelenwanderung. In Platos Darstellung dauert eine solche Wanderung (πορεία) tausend Jahre. Dann kommen die Seelen wieder an einem Ort zusammen, um von neuem ihr Lebenslos sich zu wählen und ins irdische Dasein zurückzukehren. Aber auch in den späteren Darstellungen, die wir kennen gelernt haben, schweben die Seelen in endlosen Zeiträumen aufwärts und abwärts, zu immer reineren oder unreineren Orten, ohne Ziel und ohne Rast. Nur wenigen bevorzugten gelingt es, sich über diesen Kreislauf des Lebens zu erheben. Selbst wo der Gedanke der Seelenwanderung mehr zurücktritt, wie bei den Pythagoräern Alexander Polyhistors Philo, Seneca und der Gedanke der Vergeltung im Jenseits vorschlägt, haben wir doch immer das Bild jenes stufenmässigen Auf- und Absteigens der Geister[1]. Der Gedanke der Wiedervergeltung nach dem Tode und derjenige der Seelenwanderung und Wiedergeburt durchkreuzen sich beständig. Der letztere

[1] Ueber die verschiedenen Formen der Verknüpfung der Gedanken der Vergeltung nach dem Tode und der Wiedergeburt siehe Dieterich, Nekyia, S. 140 f.; Schmekel, Philosophie der Mittleren Stoa, S. 429 ff.

lähmt beständig den ersteren und lässt ihn nicht zu klarer Gestaltung kommen. — Hingegen findet sich in dem ganzen Umkreis der eschatologischen Gedankenwelt des Orients nicht die geringste Spur von dem Gedanken der Seelenwanderung. Das ist meines Erachtens eine Beobachtung von fundamentalem Wert[1]. Sie macht es von vornherein unwahrscheinlich, dass die orientalische Eschatologie — die jüdische und urchristliche eingeschlossen, — in erheblichem Masse von Seiten der griechischen Eschatologie in ihrem Kern beeinflusst sei. Die Linie, die von hier aus für die Abgrenzung der griechischen Einflusssphäre gezogen werden kann, ist eine haarscharfe. Sie stellt z. B. Philos Philosophie auf die Seite des Hellenismus, die Eschatologie der Essener im wesentlichen[2] auf die orientalische Seite. Die Linie würde ebenfalls mitten durch den Gnostizismus hindurchführen und die Grenze griechischen Einflusses im Gnostizismus einigermassen klar erkennen lassen.

2. Mit dem eben Ausgeführten hängen weitere Unterschiede in der griechischen und orientalischen Eschatologie zusammen. Hier ist das Bild, das vor Augen gestellt wird, ein kurzer Weg, der zum Ziel führt, zum Himmel oder zur Hölle, dort herrscht die Vorstellung der langen, endlosen Reise[3], bei der

---

[1] Cumont l. c. S. 40, nimmt, gestützt auf eine Behauptung des Porphyrius (Pallas) de abstinentia IV, 16, an, dass die Lehre von der Seelenwanderung in der Mithrasreligion zu Hause gewesen sei. Unmöglich ist das nicht, aber bei dem Mangel irgend eines anderen Zeugnisses unerwiesen. Wenn Cumont Recht haben sollte, so wäre damit nur ein Einfluss der griechischen Philosophen auf die Mithrasmysterien erwiesen. Die Stelle Acta Archelai, Kap. 52 (Routh, V, 188), quo et quomodo animae discedant et qualiter iterum revertantur in corpora, (Cumont S. 41) ist wahrscheinlich gar nicht auf Seelenwanderung, sondern auf die uns bekannte Kunst der ekstatischen Himmelfahrt zu beziehen.

[2] Der Gedanke der Wiedergeburt fehlt hier ganz. Dagegen lehren sie die durch Dämonen gehemmte Himmelsreise. Wenn sie freilich wirklich den Leib als Gefängnis der Seele betrachteten (Josephus B. J., II, 154—156), so liegt hier griechischer Einfluss vor.

[3] Wir sehen von hier aus deutlich, wie stark die Anschauungen des Clemens Alex. (s. o.) griechisch beeinflusst sind.

die Seelen in der Regel zum Ausgangspunkt zurückkehren. Hier ist die Entscheidung definitiv, dort relativ. Und dann das Wesentlichste: Hier ist das Ziel ein deutliches und klares, die Seele gelangt vor den Thron des höchsten Gottes, dort verschwindet gerade das endgiltige Ziel im Dunklen und Ungemessenen! Hier ist alles straff einheitlich und leicht verständlich, dort liegen mindestens zwei nicht harmonierende Gedankengänge in einander. Hier haben wir vor allem und in erster Linie Religion und einen Glauben, der schon die Gestalt eines starren Dogmas annimmt, dort haben wir — allerdings mit altem Volksglauben animistischer Art zusammenhängende — moralisierende, philosophische Spekulationen, bei denen man nicht immer genau sagen kann, was Bild und Hülle, Sache und Spiel ist.

3. Auch das ist beachtenswert, dass die Grundlage aller griechischen Eschatologie die populären Hadesvorstellungen sind, denen zufolge die Toten sich an unterirdischen Orten oder den fernen Inseln der Seligen befinden. Plato hat die neuen Phantasien von der Himmelsreise der Seelen erst mühsam in die alten Vorstellungen hineindeuten müssen. Die Stoa verlegte erst mit voller Konsequenz den Hades in die Regionen oberhalb der Erde, aber ganz sind die ursprünglichen Vorstellungen nie überwunden, jene spezifischen alten Hadesstrafen, welche die Volksphantasie und die orphischen Telesten in die Unterwelt verlegten, und welche dort sicher ihren ursprünglichen Ort haben, werden nun in den Luftraum zwischen Erde und Mond verlegt. — Damit hängt zusammen, dass hier die Beschreibungen der Hölle und der unterirdischen Qualen im ganzen dominieren[1], während umgekehrt die Beschreibungen

[1] So häufig wir in der orientalischen Ueberlieferung einer Himmelfahrt begegnen, so häufig in der griechischen der κατάβασις εἰς Ἅιδην. Vorschriften für Hadesfahrten bei den Pythagoräern, Dieterich, Nekyia, S. 84f., Hadesfahrt des Pythagoras, ib. S. 133, Hadesfahrt des Orpheus Diodor, I, 96 4ff. u. s. w., vgl. Rohde, Psyche, I, 303f. Was von der

der himmlischen Orte sehr allgemein gehalten sind und sich seltener finden. Dagegen finden sich in sämtlichen orientalischen Quellen gerade ausführliche und konkrete Beschreibungen der himmlischen Welten und der Auffahrt der Seele durch diese. Die Darstellung der Unterwelt, wo sie sich überhaupt findet, ist meistens nur das Gegenstück jener Schilderungen der Himmelsräume[1]. Das hängt wieder seinerseits mit den lebendigeren monotheistischen oder zum Monotheismus drängenden Gottesvorstellungen auf dieser Seite zusammen. Die fromme Seele gelangt zu Ormuzd und seinen Amesha-Spentas, zu Mithras, zu Jahve und seinen Erzengeln, zu Gott und dem Herrn Christus. — In den griechischen und philosophischen Spekulationen fehlt die Beziehung zu einer konkreten und lebendigen Gottesvorstellung, während die naiven Volksanschauungen bei den alten Unterweltvorstellungen stehen blieb.

Dennoch soll keineswegs ein Einfluss griechischer Vorstellungen auf diesen Gedankenkomplex geleugnet werden. Er zeigt sich in mehrfacher Hinsicht.

1. Ein spezifisch griechischer Gedanke ist jene pessimistische Anschauung vom Diesseits, nach welcher die Seele hier unten sich in einem ihrer eigentlichen Natur unwürdigen Zustand befindet, und der Leib als Grab und Kerker der Seele angesehen wird[2]. Wo dieser Gedanke sich findet, da werden

---

griechischen Religion gilt, kann übrigens in noch höherem Masse von der altbabylonischen gesagt werden. Die Hadesvorstellungen herrschen hier durchaus, vgl. die Höllenfahrt der Isthar, die Höllenfahrt des Hibil-Ziwa im mandäischen.

[1] So ausführlichere Höllenschilderungen, wie diese sich z. B. in der Ardâ-Virâf-Apokalypse finden, verraten fremden Einfluss. Dieterich hat Recht, wenn er in der Höllenschilderung der Petrus-Apokalypse griechischen Einfluss findet.

[2] Dagegen ist der Gedanke der Präexistenz der Seele keineswegs spezifisch griechisch. Er findet sich bereits in der altpersischen Religion, Bundehesh, 2 10f. 20; Spiegel, Eranische Altertumskunde, II, 93ff.; Darmesteter, Zend-Avesta, II, 502; Cumont l. c. 37, 132 12, 309 4. Nach

wir griechischen Einschlag in der Gedankenbildung anzunehmen haben. Umgekehrt wird da, wo dieser Einfluss vorliegt, ein anderes eschatologisches Dogma, das in der ursprünglichen persischen, jüdischen und christlichen Eschatologie zu Hause ist, verschwinden müssen, nämlich die Lehre von der Auferstehung des Leibes am Ende der Welt, die sich merkwürdigerweise in allen den genannten Eschatologien oft unmittelbar neben den Anschauungen von dem Aufstieg der Seelen findet. — Jener spezifisch griechische Dualismus, der ganz charakteristisch verschieden von dem alten genuinen persischen Dualismus ist, hat allerdings mit elementarer Wucht seit den letzten vorchristlichen Jahrhunderten auf die orientalischen Religionen eingewirkt, doch würde es hier zu weit führen, dem weiter nachzugehen.

2. Möglich wäre es, dass die Verlegung der Hadesqualen in überirdische Regionen, wie wir sie namentlich in der stoischen Eschatologie beobachteten, die Darstellungen der Auffahrt der Seele beeinflusst haben. Davon, dass in den niederen Himmelsräumen die Orte der Qual seien, oder dass diese von bösen Dämonen bewohnt wären, fanden wir in den älteren Darstellungen der Himmelsreise noch keine Spur. Wenn sie in den späteren auftauchten so mag hier griechischer Einfluss vorliegen. Die Theorie allerdings, dass die Seele auf ihrer Reise durch die Himmelssphäre von den in jenen unteren Sphären wohnenden Dämonen gehindert werde, ist von dorther nicht erklärbar, denn von dieser Theorie zeigt sich hier keine Spur.

3. Möglich, ja wahrscheinlich ist es, dass die auch erst in späteren persischen Quellen nachweisbare Identifikation der drei Himmel der persischen Eschatologie mit der Sonnen-,

---

alteranischer Anschauung gehen die Seelen in das Leibesleben nicht wie in einen Kerker ein. Sie ziehen aus, um den Kampf Ahura Mazdas gegen die Dämonen auszufechten. Man wird sich hier wie bei anderer Gelegenheit sehr hüten müssen, psychologische und eschatologische Anschauungen voreilig als griechische zu erklären.

Stern- und Mondsphäre in Abhängigkeit von den kosmologischen Anschauungen des Stoizismus vollzogen ist. Immerhin erhebt sich gegen diese Annahme das Bedenken, dass in der iranischen Theologie eine andere auf vollkommen physikalischer Unkenntnis beruhende Reihenfolge der Himmelssphären in fester Ueberlieferung (s. o.) vorliegt[1]. Jedenfalls ist die altpersische Anschauung von drei Himmelsstufen schon nach ihrer Bezeugung älter als die stoische Philosophie. Beide Theorien mögen unabhängig von einander sein.

V. Synkretistische Bildungen.

In diesem Zusammenhang behandle ich endlich noch einige Erscheinungen, die ein Gemisch von griechischen und orientalischen Ideen darstellen. Hier kommen in erster Linie die Logia Chaldaica[2] in Betracht. Kroll, der neueste Bearbeiter dieser teil-

---

[1] Auch Cumont 237 2 lässt die Möglichkeit der Beeinflussung durch orientalische Ideen offen.

[2] Die Logia Chaldaica sind in einer Reihe umfangreicher und kürzerer Citate in den Schriften der Neuplatoniker Jamblichus, Proclus, Simplicius, Damascius, Johannes Lydus erhalten. Proclus hat dieselben, wie es scheint, im Zusammenhang kommentiert. Von seinem Werk (Ἐκ τῆς χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας) ist noch ein Auszug erhalten, ed. A. Jahn, Halle, 1891. Aus jenem Werke stammt auch wahrscheinlich der uns erhaltene Kommentar des Psellus (XI. Jahrh., Migne P. G. CXXII). Psellus stellte ausserdem die Gesamtanschauung der Logia in kurzem Abriss dar. Neben Psellus kommt ein Anonymus zur Zeit des Alexius Comnenus in Betracht. Im fünfzehnten Jahrhundert stellte Gemisthios Plethon sechzig Verse der Logia zusammen, kommentierte sie und gab ebenfalls eine kurze Darstellung ihrer Lehre. Er brachte übrigens, wie es scheint, zuerst die Logia mit dem Namen des Zoroaster in Verbindung. An Plethons Kommentar schliesst sich die Ausgabe des Ludovicus Tiletanus, 1563, an. Eine bedeutend erweiterte Sammlung nebst dem Kommentar des Psellus gab Franciscus Patricius im Jahre 1591 in der Nova Philosophia heraus. Von Patricius sind alle folgenden Ausgaben abhängig. Eine sehr gründliche Untersuchung der Logia hat neuerdings Kroll veröffentlicht (De oraculis Chaldaicis, Breslauer Philol. Abhandl., VII, 1895). Eine nach Kroll's Untersuchungen verbesserte Ausgabe des Patricius findet sich bei Jackson, Zoroaster, 1899, S. 259—273.

weise recht dunklen Aussprüche erklärt diese nach Ausscheidung einiger nicht hierher gehörenden Verse und unechter Elemente für ein einheitliches Werk, das etwa aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts (Zeit Mark Aurels?) stamme (l. c. S. 317). Einen grossen Anteil an dieser bizarren und buntfarbigen Gedankenwelt hat jedenfalls die griechische Philosophie. Platonische, pythagoräische und stoische Elemente hat Kroll in ihnen nachgewiesen (67). Anderes erinnert bestimmt an orphische Mysterienlehre (69). Aber auch orientalische Einflüsse sind bestimmt nachweisbar. Als eine von den Göttern stammende, aus dem Orient kommende Offenbarung haben die Neuplatoniker die Logia angesehen. Treffend hat Kroll (55 f.) auf eine Reihe von Stellen hingewiesen, an denen der Kult des Feuers empfohlen wird. Nur zögernd schloss Kroll selbst auf Grund dieser Beobachtungen auf etwaigen persischen Einfluss. Dieser ist meines Erachtens sicher anzunehmen. Der Name Oracula Chaldaica spricht nicht dagegen; denn wie wir sahen, verschwammen für die griechische Ueberlieferung die Grenzen des Persischen und Chaldäischen meist vollständig. Auch kann es sich hier natürlich von vornherein nur um ein Gemisch von Persischem und Chaldäischem handeln.

Ein Blick in die Seelenlehre der Logia Chaldaica bestätigt die eben aufgestellte Behauptung. Die Lehre vom Aufstieg der Seele nimmt auch hier einen breiten Raum ein.

> δίζεο σὺ ψυχῆς ὀχετὸν, ὅθεν ἢ τίνι τάξει
> σώματι θητεύσας ἐπὶ τάξιν ἀφ' ἧς ἐρρύης
> αὖθις ἀναστήσεις ἱερῷ λόγῳ ἔργον ἑνώσας[1].

Der Myste wird angewiesen, den Weg zurück zu finden, von wo seine Seele gekommen sei, und wie sie nach ihrer Knechtschaft im Leib wieder dahin auffahren könne, von wo

---

[1] ed. Jackson, v. 248—250.

sie herabstürzte. Als Mittel gelten das heilige Wort, d. h. die Zauberformel, und das Werk, die sakramentale Weihe.

μήτε κάτω νεύσῃς· κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται
ἑπταπόρου σύρων κατὰ βαθμίδος, ἣν ὕπο δεινῆς
ἀνάγκης θρόνος ἐστίν [1].

Nicht soll der Myste abwärts schauen, denn zur Erde hinab gähnt (bei jener Auffahrt zum Himmel) ein Abgrund, der ihn die siebenthorige Leiter, unter der der Thron der „Ἀνάγκη" sich befindet, hinabzureissen droht. Wir haben den Kommentar des Psellus, der uns ausdrücklich sagt: ἑπταπόρος ἡ βαθμὶς αἱ τῶν ἑπτὰ πλανητῶν σφαῖραί εἰσιν, — kaum nötig, um hier an die von Celsus beschriebenen Mithrasmysterien erinnert zu werden.

Halb griechisch, halb orientalisch lauten die Verse [2]

ἀλλ' οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς,
μέχρις ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ
μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἅγνου.

Die Erwähnung der λήθη [3] und μνήμη ist griechisch, das Zauberwort (ῥῆμα) und die Zeichen (σύνθημα) sind gnostisch orientalisch.

Ausführlich wird eine solche Himmelsreise in folgenden Versen beschrieben [4]:

πολλάκις ἢν λέξῃς μοι ἀθρήσεις πάντ' ἀχλύοντα.
οὔτε γὰρ οὐράνιος κυρτὸς τότε φαίνεται ὄγκος,
ἀστέρες οὐ λάμπουσι, τὸ μήνης φῶς κεκαλύπτει,
χθὼν οὐχ ἕστηκεν, βλέπεταί τε πάντα κεραυνοῖς.

---

[1] ib. v. 251—253. [2] ib. v. 268—270.

[3] Spezifisch griechisch ist auch v. 260 ἔστι καὶ εἰδώλῳ μέρις εἰς τόπον ἀμφιφάοντα. Das εἴδωλον ist nach griechisch-platonischer Vorstellung die ψυχή in ihrem Verhältnis zum νοῦς. Wir lernten oben die griechische Vorstellung kennen, dass die ψυχή nach ihrer Trennung vom νοῦς auf dem Monde bleibt. Hier scheint ihr ein noch höherer Ort (τόπος ἀμφιφάων) zugewiesen zu sein, vgl. auch zu dieser Stelle den spezifisch auf griechischer Anschauung ruhenden Kommentar des Psellus.

[4] v. 305—309.

Dann begegnen Dämonen der Seele. Als Hülfsmittel gegen diese wird der Sang der Hekate empfohlen, ferner die „barbarischen Worte" (Zauberformeln):

ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξῃς[1].
εἰσὶ γὰρ ὀνόματα παρ' ἑκάστοις θεόσδοτα
δύναμιν ἐν τελεταῖς ἄρρητον ἔχοντα.

Oder die Vorschrift lautet:

ἡνίκα δαίμονα δ'ἐρχόμενον πρόσγειον ἀθρήσῃς[2],
θύε λίθον μνίζουριν(?) ἐπαυδῶν.

Viele Gesichte sieht die auffahrende Seele, so ein feuriges blitzendes Pferd und ein auf diesem reitendes feuriges Kind. Das höchste Ziel scheint das gestaltlose heilige Feuer zu sein. Wenn die Seele dorthin gelangt ist, soll sie die Stimme des Feuers hören (320). Das scheint auf Offenbarungen zu gehen, welche die Seele in den höchsten Himmelsräumen empfängt. — Ich bemerke zum Schluss, dass es bei dem bruchstückweisen Charakter der Ueberlieferung nicht immer klar wird, ob bei diesen Schilderungen an die Himmelfahrt der Seele nach dem Tode, oder eine öfter zu wiederholende Ekstase gedacht ist. Jedenfalls scheint beides den Kreisen der Oracula Chaldaica bekannt gewesen zu sein.

Die Abschnitte der Oracula erinnern, wie schon gesagt, vor allem an die Mithrasmysterien aus Celsus' Schilderung derselben und das mithräische Stück im Pariser Zauberkodex.

Wenn es bei Proclus in Krat. 106 26 ed. Boissonade heisst διὸ καὶ ὁ θεουργὸς ὁ τῆς τελετῆς τούτου (sc. Ἀπόλλωνος) προκαθηγούμενος ἀπὸ τῶν καθάρσεων ἄρχεται καὶ τῶν περιρράνσεων.

αὐτὸς δ' ἐν πρώτοις ἱερεὺς πυρὸς ἔργα κυβερνῶν
κύματι ῥαινέσθω παγερῷ βαρυηχέος ἅλμης,
ὡς φησὶ τὸ λόγιον περὶ αὐτοῦ,

---

[1] v. 315—318.
[2] v. 321 f.

— so mag man getrost an Stelle des Apollo den Mithras setzen.

Hier mag noch eine Stelle folgen, in der von Seiten griechischer Ueberlieferung die Lehre von der siebenfachen Einteilung der Himmel den „Chaldäern" und Hebräern zugeschrieben wird. Eusebius Praep. Ev. IX 10 bringt ein „apollonisches" Orakel:

εἶς ἐν παντὶ πέλει κόσμου κύκλος ἀλλὰ σὺν ἑπτὰ
ζώναισιν πεφόρηται εἰς ἀστερόεντα κέλευθα,
ἃς δὴ Χαλδαῖοι καὶ ἀριζηλητοὶ Ἑβραῖοι
οὐρανίας ὀνόμηναν ἐς ἑβδοματὸν δρόμον ἕρπειν[1].

Der Vollständigkeit halber sei noch darauf hingewiesen, dass Spuren derselben Anschauung sich auch in einem anderen echt synkretistischen Litteraturgebiet, dem der hermetischen Schriften, nachweisen lassen. Im Poemander § 24 (rec. Parthey S. 14 5ff.) wird dieser Aufstieg geschildert:

πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὑλικοῦ παραδίδωσιν αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν ... καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσιν τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικήν, καὶ τῇ δευτέρᾳ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν ... καὶ τῇ τρίτῃ, τὴν ἐπιθυμητικὴν ... καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν ὑπερηφανίαν ἀπλεονέκτητον καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος ... καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς ... καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος. καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοατικὴν φύσιν τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων[2].

---

[1] Von den Oracula Chaldaica sind auch wohl die Aeusserungen des Porphyrius beeinflusst. Vgl. Stobaeus, Eclogae, II, 109 (ed. Meineke) τοῦ πρώτου βίου ἡ διέξοδος διὰ τῶν ἑπτὰ σφαιρῶν γινομένη. De abstinentia I, 31, vgl. Firmicus Maternus, Mathes. I, 5 9 (Cumont 38 3).

[2] S. die neueste (vollständige) Uebersetzung und Einleitung in die hermetischen Schriften von L. Ménard, Paris, 1867. Zeller scheint die Schriften allzu spät zu datieren (Geschichte der griech. Philos., III, 2 224f.). Kroll (a. a. O., S. 70f.) verlegt sie in die Blütezeit des Gnosticismus.

Die umgekehrte Reise der Seele vom Himmel zur Erde hat Lobeck Aglaophamus II 932 bei Macrobius Somn. I 12 13 14 nachgewiesen: ad subjectas sphaeras anima delapsa, dum per illas labitur in singulis singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit, in Saturni ratiocinationem et intelligentiam, in Jovis vim agendi, in Martis animositatem, in Solis sentiendique opinandique naturam, desiderii vero motum in Veneris, pronuntiandi et interpretandi quae sentiat in orbe Mercurii, naturam vero plantandi et augendi corpora ingresso globi lunaris exercet. Ebenso giebt Servius ad Aen. VI 714 Thilo et Hagen II 98 (als Lehre der Mathematiker) an: quum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, Veneris libidinem, Mercuris lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium (vgl. Servius ad Aen. XI 51, Thilo et Hagen II 482 und andere Stellen bei Lobeck l. c.).

VI. Anhang. Verwandte spätjüdische Anschauungen über sieben Himmel und Engelklassen.

Die Lehre des Talmuds von den sieben Himmeln wird ausführlich Chagiga 12b vorgetragen. Sie haben den Namen Wilon (וילון), Reki'a (רקיע), Schechakim (שחקים), Sebul (זבול), Maon (מעון), Makon (מכון = τόπος Ort), Aravoth (ערבות cf. II Henoch). Im zweiten Himmel Reki'a befinden sich die Gestirne, im vierten Himmel, wie schon erwähnt, Jerusalem, der Tempel, der Altar und Michael.

Frühzeitig scheinen diese sieben Himmel auch im Judentum mit den planetarischen Gottheiten und demgemäss mit den sieben Erzengeln zusammengebracht zu sein.

Aus den bei Kopp, Palaeographica critica III § 301 (cf. 282, 298) zusammengestellten jüdischen Traditionen lässt sich die ursprüngliche Liste noch mit einiger Sicherheit wiederherstellen.

Kronos	Aravoth	Zaphkiel (?)[1]
Zeus	Makom (Sebul)	Zidkiel (Zadkiel)[2]
Ares	Ma'on (Makom)	Sammael[3]
Helios	Sebul (Makom)	Michael[4] (Raphael)
Aphrodite	Schechakim	Anael[5]
Hermes	Reki'a	Raphael (Michael)
Selene	Wilon (Schama'im)	Gabriel.

Bemerkenswerter noch als diese Kombination ist die Verknüpfung von sieben Engelklassen mit den sieben Himmeln. Schon II Henoch Kap. 20 (rec. A) zählt im siebenten Himmel neun Legionen von Engeln auf, nämlich Erzengel, Kräfte (δυνάμεις), Herrschaften (ἀρχαί), Principe (?) (κυριότητες), Mächte (ἐξουσίαι), [Cherubim, Seraphim], Throne (θρόνοι) und [Ophanim] auf. Es ist beachtenswert, dass sich hier neben den alttestamentlichen Engelklassen Cherubim, Seraphim, Ophanim sämtliche im Neuen Testament so oft genannten Engelklassen finden, und zwar sind es sechs Klassen, die sich leicht durch Hinzufügung der ἄγγελοι auf die Siebenzahl bringen lassen. Die Kombination dieser sieben Engelklassen mit den sieben Himmeln liegt nun thatsächlich in der von Rénan veröffentlichten und übersetzten syrischen Adamapokalypse vor[6]. Ausserdem ist hier das Herrschaftsgebiet der einzelnen Engel-

[1] Der Name dieses Engels schwankt.

[2] Wohl identisch mit dem I Henoch 20 genannten Sarakael (= Sadakael).

[3] Sammael, der Todesengel, (=Schemal) hat den Uriel verdrängt.

[4] Die Angaben über Michael und Raphael schwanken. In der alten Liste hatte sicher Michael den Ehrenplatz.

[5] Die Ophiten bei Origenes c. Celsum kennen einen Erzengel Onoel.

[6] Journal Asiatique, Sér. V, tom. II, p. 458. Auch diese Schrift kennt eigentlich neun Engelklassen, aber indem sie die θρόνοι — Seraphim — Cherubim zusammenfasst, ordnet sie deutlich die Engel in sieben Stufen ein. „Ces êtres forment différents ordres placés les uns au dessous les autres, jusquà celui qui est immédiatement porté et mû par Jésus Christ.“ Dass wir in der Schrift jüdische Ueberlieferung in einer leichten christlichen Bearbeitung haben, bedarf keiner Beweise.

klassen umschrieben. So ergiebt sich von oben nach unten folgende Liste:

ἄγγελοι	Menschen
ἀρχάγγελοι	Tiere
ἀρχαί (principautés)	Wolken, Schnee, Regen
ἐξουσίαι (puissances)	Himmelskörper
δυνάμεις (vertus)	Schutzherren gegen Dämonen
κυριότητες	Königreiche
θρόνοι (Seraphim, Cherubim)	Dienst vor dem Throne des Messias.

Direkt abhängig von diesen Angaben scheinen diejenigen der Biene des Salomon von Basra[1] Kap. 5. Auch hier werden neun Engelklassen gezählt. Auch hier sind die Cherubim, Seraphim und θρόνοι zu einer Gruppe verbunden, sie haben den Dienst vor dem Thron Gottes (nicht des Messias). Alles einzelne, sowohl die Reihenfolge der Engelklassen, wie ihre Herrschaftsgebiete, kehrt hier wieder. CHARLES zu II Henoch 20[2] zieht Dionysius Areopagita heran, der ebenfalls neun Engelklassen annimmt: Σεραφίμ, Χερουβίμ, θρόνοι, κυριότητες, δυνάμεις, ἐξουσίαι, ἀρχαί, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι. Von hier ist die Vorstellung in Dante's Paradies Kap. 28 übergegangen. Etwas abweichend ist die Ordnung in Gregors Homilie 34 7 (CHARLES l. c.)[3].

Vor der Stabilität aller dieser merkwürdigen Phantasien muss man immer wieder aufs neue staunen: fast alle diese Angaben finden sich auch in einer mittelalterlichen, offenbar aus dem Judentum stammenden Zauberschrift wieder, dem Schemhamphorasch Salomonis regis, in Horst's Zauberbibliothek III 134ff. Hier werden übrigens auch ausdrücklich die einzelnen Engelklassen den Planetensphären zugewiesen, so dass sich folgende Gleichungen ergeben (III 153ff.).

[1] ed. Budge Anecdota Oxoniensia, Semitic Series I², 9—11.

[2] The book of the Secret of Enoch p. 20.

[3] Eine verwandte Stelle in Origenes, Hom. 14 in Numeri citiert GFRÖRER, Jahrhundert des Heils, I, 368.

Saturn	θρόνοι[1]
Jupiter	κυριότητες
Mars	ἐξουσίαι (potestates)
Sol	δυνάμεις
Venus	ἀρχαί (principatus)
Mercur	ἀρχάγγελοι
Luna	ἄγγελοι[2].

Sogar die Bemerkung, dass die ἀρχάγγελοι über die Tiere gesetzt sind, finden wir hier wieder, sonst freilich andere Angaben, so z. B., dass die ἀρχαί über die Gewässer, die δυνάμεις über die Metalle herrschen, Angaben, die an die persischen Spekulationen über die Amesha-Spents erinnern. Hingegen finden sich wieder an einer anderen Stelle des Schemhamphorasch Horst IV 179f. verwandte Angaben: im vierten Himmel die Gestirne, im sechsten die Engel, die über die Fürsten herrschen, im dritten Engel, die über das Feuer gesetzt sind[3]. Es kann kaum ein Zweifel sein, dass **Paulus** bei seinen immer wiederkehrenden Aufzählungen von Engelklassen bereits diese ganze Vorstellungswelt kannte[4] Auch Hermas Visio IV 2 (der Engel Θηρί, der über die Tiere

---

[1] Als parallele dritte Liste werden auch die sieben Erzengel ungefähr in der oben nachgewiesenen Reihenfolge hinzugefügt, dazu noch die jedem Himmel entsprechenden heiligen Gottesnamen und die hebräischen Aequivalente der Namen der Engelklassen. Diese letzteren scheinen aus Maimonides zu stammen. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, 2. Aufl., S. 168.

[2] Es liegt übrigens an dieser Stelle der Versuch vor, aus den sieben Himmeln zehn Himmel zu machen. Vorangeschickt ist noch ein Himmel der Seraphim (Regent Metatron), ein zweiter Himmel der Ideen (Regent Rasiel), als zehnter Himmel ist ein Himmel des Messias angefügt. Ein ähnlicher Versuch der Einführung von zehn Himmeln findet sich II Henoch, rez. A a. a. O.

[3] Als Quelle ist III, 156, Dionysios Areopagites angegeben.

[4] Nach Horst IV, 180, sind im zweiten Himmel zwölf **Herren** oder „Höhen", vgl. dazu das ὕψωμα des Paulus Röm 8 39

gesetzt ist)[1] Apk Joh 7 2 14 18 und 19 17, liegen parallele Vorstellungen vor (GFRÖRER, Jahrh. d. Heils I, 368).

Auch einen Beitrag zur Erklärung des bekannten Ophitischen Diagrammes, dessen Kenntnis wir Origenes Schrift gegen Celsus verdanken, vermag ich von hier aus zu geben. Versuchen wir es einmal, den sieben ophitischen, in den einzelnen Himmelskreisen herrschenden Dämonen die Planeten in der gebräuchlichen Reihenfolge beizuordnen.

Kronos	Jaldabaoth
Zeus	Jao
Ares	Sabaoth
Helios	Adonai[2]
Aphrodite	Astaphaios (Eloaios)[3]
Hermes	Eloaios (Horaios)
Selene	Horaios (Astaphaios).

Dass mit dieser Nebeneinanderstellung das Richtige getroffen sein wird, lässt sich für zwei Punkte einigermassen beweisen. Origenes teilt uns mit, dass der erste von jenen Archonten nach Celsus löwengestaltig sei VI 30 und bemerkt VI 31 φασὶ δὲ τῷ λεοντοειδεῖ ἄρχοντι συμπαθεῖν ἄστρον τὸν Φαίνοντα. Der ἀστὴρ Φαίνων aber ist der Saturn (Κρόνος). Also Jaldabaoth = Κρόνος. — Den Astaphaios soll der Myste, wenn er vorbeikommt, ermahnen πάρες με παρθένου πνεύματι κεκαθαρμένον. Sollte das nicht darauf deuten, dass Ἀσταφαῖος ursprünglich wenigstens als Jungfrau gedacht ist? Nun aber ist Aphrodite = Isthar die einzige Göttin unter den planetarischen Gottheiten,

---

[1] Hieronymus in Habakuk I, 14, weiss aus einem jüdischen Apokryphon: quendam angelum nomine Tyri praeesse reptilibus.

[2] Adonai und der an ihn zu richtende Zauberspruch sind Origenes c. Celsum I, 31, ausgelassen. Aus dem Zusammenhang geht deutlich hervor, dass eine solche Auslassung zwischen Sabaoth und Astaphaeus anzunehmen ist Nach den parallelen Listen kann nur Adonai ausgelassen sein.

[3] Diese Anordnung befolgen Irenaeus I, 30, Epiphanius Haer. 26.

da wenigstens ursprünglich auch die Mondgottheit (Sin, Μήν), männlich ist. Wir sehen aber, wie in der Gegenüberstellung in der That Aphrodite mit Astaphaios zusammentrifft. Bei King the Gnostic Remains Tafel VI 5 finde ich eine Gemme, auf der man eine Himmelskönigin mit Gespann sieht, und deren Inschrift lautet Σαβαωθ Αβρασαξ παρ' Ἀσταφην. Sollte Ἀστάφη (in Zaubertexten auch Ἀστραφαι) vielleicht aus Astarte verderbt sein? Sehr gut passen Helios und Adonai, Ares und Sabaoth zusammen. Auch Zeus-Jao werden auch sonst identifiziert. Wenn hier von Jao gesagt wird VI 31 νυκτοφαὴς δεύτερε Ἰάω καὶ πρῶτε δέσποτα θανάτου, so ist das allerdings seltsam, aber doch erklärlich. Es mag hier an den Ζεὺς χθόνιος, Zeus-Osiris gedacht sein.

Göttingen. Bousset.

Nachträge. Vorliegende Arbeit wurde im Herbst vorigen Jahres bereits der Redaktion eingesandt. Mittlerweile sind einige Nachträge notwendig geworden, die ich hier nachhole. Zu S. 138, Anm. 1: Neuerdings ist eine neue Uebersetzung des äthiopischen Henochbuches von Flemming in der von der Berliner Akademie herausgegebenen Sammlung Christlicher Schriftsteller herausgegeben (1901). Zu S. 141 Anm. 1. Die neueste Ausgabe der Ascensio ist: The ascension of Isaiah ed. by R. H. Charles. London 1900. S. 144. Auch die schwierige Stelle Koloss. 2 17: „ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρῃσκίᾳ τῶν ἀγγέλων ἃ (μὴ) ἑόρακεν ἐμβατεύων“, findet in diesem Zusammenhang seine Erklärung. S. 153. Eine vorzügliche Parallele zu den spätjüdischen Aeusserungen bietet Tertullian de exhortatione castitatis X in seiner Beschreibung der montanistischen Ekstase: visiones vident et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam occultas. S. 155. Besonders bedaure ich, dass ich erst etwa gleichzeitig mit den Korrekturbogen dieses Aufsatzes das schöne Werk von N. Söderblom (La vie future d'après le Mazdéisme; Annales du Musée Guimet IX 1901) erhielt, so dass ich es nicht mehr benutzen konnte, um die Vollständigkeit meiner Aufstellungen zu prüfen. Ich hoffe demnach nichts wesentliches übersehen zu haben.

II. Miscellen.

Hochzeitsschüsse, Neujahrsschüsse. (Schluss.) 4. Zuerst: findet man auch sonst Flintenschiessen, wo es nicht Erwerb oder Jagd gilt, sondern als zauberisches Mittel angewandt wird, um sich gegen unsichtbare Gewalten zu wehren, oder solche zu verscheuchen?

Ja, ganz zweifellos. Als einen allgemeinen Grundsatz führe ich an, was ich vorigen Sommer bei einem Besuche in Christiania in des verstorbenen Volkslehrers STORAKERS handschriftlichen Sammlungen antraf:

„Wenn man Pulver abbrennt, kann man alle Wiedergänger, die in Weihnachten oder bei festlichen Gelagen, bei Begräbnissen umherziehen, verscheuchen. Man feuert Schüsse am Christabende auf Söndmöre ab und schiesst man neben seinem Gehöfte an diesem Abende, so werden „Trolle“ verscheucht; ebenso schiesst man über das Dach des Viehstalles, damit nichts Böses im Stalle seine Zuflucht nehme (Gudbrandisdal). In einem der Thäler in der Nachbarschaft von Mandal wurde der „kleine Christabend“ mit einem Schusse bewillkommnet. Weihnachten wurde angeschossen, bald mittelst einer Flinte, bald mittelst Steinen oder Baumstümpfen, die durch Pulver gesprengt werden. Um 8 Uhr abends, wenn die Mahlzeit aufgetragen wird, schiesst man wie bei Hochzeiten, wenn die Hochzeitgrütze eingetragen wurde. Ebenso schiesst man am Neujahrsabende das alte Jahr aus und am Morgen des neuen Jahres das neue Jahr ein, ursprünglich als Abwehr gegen böse Mächte.“

Und es giebt hiefür noch mehrere Zeugnisse. „In der Johannisnacht pflegte man ehedem zu schiessen, um die Unter-

irdischen, „Tusser", von Stellen zu verscheuchen, wo man von ihnen Böses befürchtete; ebenso wurde über die Viehställe hinweggeschossen, wenn das Vieh krank war. Auch das Hinwegschiessen über einen Brautzug oder über kranke Menschen bezweckt das Wegjagen der „Tusser", welche die Krankheit verursachen[1].

Einige Beispiele führe ich jetzt an, wie die Anschauungen in Sagen ihren Ausdruck gefunden haben. Ein Thema, das in norwegischen Erzählungen vielfach variiert wird, handelt von dem verlobten Mädchen, das sich auf dem „Säter" (Sennhütte) allein aufhält. Eines Tages kommt ihr Geliebter, fängt an von ihrer nahe bevorstehenden Hochzeit zu reden, allmählich füllt sich der Raum mit Gästen. Das Mädchen sitzt wie im Traume, lässt sich als Braut schmücken. Der Sennhund aber ist wie alle Hunde geistersichtig, er eilt nach Hause, erweckt durch sein Winseln und sonderbares Betragen Angst und Verdacht bei ihrem Verlobten, der sein Gewehr ergreift, sich auf ein Pferd wirft, und es geht nach der Sennhütte, so geschwind nur das Pferd fortkommen kann. Dort angelangt, sieht er viele aufgesattelte Pferde angebunden stehen, vorsichtig schleicht er sich näher, guckt durch eine kleine Fensterscheibe der Thür, entdeckt seine Liebste dort geputzt wie Braut unter „Huldreleuten" sitzen. Schnell feuert er seine Flinte über das Dach hinweg, im selbigen Nu flog die Thüre auf, graue Garnknäuel, der eine grösser als der andere, sausten heraus und verschwanden. Als er eintrat, war alles stille, seine Liebste sass dort in ihrem vollen Brautputze, nur der Ring am kleinen Finger fehlte ihr noch.

„In Jesu Namen", sprach er, „was ist hier los?" Das Silbergeschirr stand noch auf dem Tische, die Speisen waren aber zu Moos, Pilze, Kuhmist und Kröten verwandelt worden. Die Braut erwachte wie vom Traume, der Schuss hatte alle die Elben verscheucht.

In einer anderen Sage schiesst der Bursche mittelst eines silbernen Knopfes den elbischen Bräutigam, König Hakon, im

---

[1] Folkevennen VIII S. 466 12 27, vgl. Liebrecht, Volksk. 319 58.

selbigen Augenblicke war alles verwandelt, die Speisen wurden zu Kuckuckspeichel, Würmern und Kröten, die sich in Löcher und Winkeln verkrochen, nur der Brautstaat und ein grosses silbernes Fass blieb.

Die Elben kommen, alle blau gekleidet, in einem grossen Schiffe gefahren, und bereiten eine Hochzeit. Die Braut muss ein Mensch sein, sie ist ansehnlicher, grösser, schöner als das „Tuftefolk". In das Boothaus ziehen sie ein, es erweitert sich zum grossen, prächtigen Saale, und jetzt fängt das Tanzen an, alles tanzt, Tische, Stühle, alles was sich im Raume fand, die Braut ausgenommen. „Glück-Andreas", welcher dies alles mit ansah, dachte bei sich selber: „damit ich nicht in den Wirbel mit eingezogen werde, muss ich wohl am liebsten ein bischen Knallen versuchen". Er kehrte dann die Flinte um, steckte sie durch die Fensteröffnung, feuerte sie über dem Haupte der Braut ab, aber verkehrt, oder die Kugel würde ihn selbst getroffen haben. Augenblicklich war alles verschwunden, nur die Braut und das silberne und goldene Geschirr blieb zurück.

Ein alter Seemann entdeckt den Brautzug der Elben, er schiesst von seinem Boote über sie hinweg, und als der Schuss losging, wurde es auf einmal so stockfinster, dass er am Ende nicht einmal wusste, wo er war[1].

Ein Ausdruck in einer schwedischen Sage kann auch hier angezogen werden. Die „Soasa-Frau", ein Bergtroll, die seit urdenklichen Zeiten in einem Bergrücken in der Nähe von Eksjö, mit ihren Vorvätern ihre Wohnung gehabt hatte, konnte, seitdem die Soldaten dort in der Nähe auf Ränneslätt „Nüsse zu knacken" anfingen, keine Ruhe mehr in der alten Heimat finden, sie zog zu ihrer Schwester um, einem sehr vornehmen Trolle, welche bei Skurugata wohnte. Aber „Nüsse knacken" ist eine Sprechweise der Elben, die Flintenschiessen bedeutet[2]. Es kann geschehen, dass das Vieh des Bauern von Elben gelockt werden kann, „bergtagen werden", d. h. in den Berg versetzt werden. Troll und Waldfrau machen es so wild, dass es

[1] Asbjörnsen, Norske Huldreeventyr³ (1870) S. 33ff., 347, 375. Faye, Norske Folkesagn² (1844) S. 24ff. Kleiven, Segner fraa Vaaga (1894) S. 7.

[2] Hofberg, Sv. Folksägner (1882) S. 37.

nicht mehr kann oder nach Hause gehen will. Es ist unmöglich es einzufangen. Ja, bisweilen verschwinden die Kühe ganz und gar plötzlich in der Nähe von Bergen oder grossen Steinen. Wenn man alsdann nach der Gegend hinschiesst, wo man meint, dass die Trolle ihre Wohnung haben, müssen sie das Vieh fahren lassen; man kann darnach bisweilen die Tiere wie ganz machtlos auf das Feld hingeworfen finden, meistens allerdings an einem abgelegenen Orte[1].

Aus allen diesen Erzählungen geht deutlich hervor, dass Flintenschiessen die Macht der Elben und Trolle bricht und sie verjagt. Die Anwendung von Feuer und Schüssen gegen Wiedergänger ist ja naheliegend, besonders wenn es gilt, verborgener Schätze habhaft zu werden, beispielsweise kann auch Wigström, Folkdiktning II 265, Arnason, Sögur I 224 „eldur eda skot, sem alment er talin bezt vörn vid draugum næst klukknahljódi“ angezogen werden.

Wenn Schüsse so kräftig sind, so finden sie natürlich als Heilmittel Anwendung, im Falle Menschen, Tiere, leblose Gegenstände in die Macht der Elben gekommen sind. Ein Mann, der von den Elben in den Berg gelockt worden war und sich ganz unlenksam erwies, wurde ruhig, als über seinem Haupte kreuzweise geschossen wurde[2]. Ueber Menschen, die sich von „Lappskott“, Hexenschuss, verwundet meinen, wird mit Stahl oder Silber geschossen, sie werden dann wieder gesund[3]. Ebenso mit Tieren. Längs einer Kuh, die an Hexenschuss, „Trollskott“ erkrankt ist, schiesst man einen blinden Schuss; über Vieh, das von dem Nix geritten ist, schiesst man hinweg, auch über solche, die an Trommelsucht leiden[4].

Geht es der Hausfrau mit ihrem Brauen oder Buttern verkehrt, gährt die Bierwürze nicht, will die Butter nicht er-

---

[1] Aminson, Bidrag f. Södermanlands äldre Kulturhistoria II (Heft V—VIII) S. 86.

[2] H. Bergh, Segner fraa Bygdom IV S. 140.

[3] Wigström, Folkdiktning I S. 144, II S. 375.

[4] Lindholm, Lappbönder S. 102. Gaslander, Allmogens Sinnelag S. 43 (Sv. Landsmålstidsk. BIH. I S. 3); Sv. Landsmålstidsk. Smärra Meddel. II, LIV.

scheinen, so muss irgend eine Behexung natürlich da sein, und man schiesst in oder über den Zuber oder das Butterfass, dann flüchten alle Elben, die sich dort verborgen gehalten haben[1], und das alte Glück kehrt wieder zurück.

Ein paar Beispiele, die wohl vermehrt werden könnten, kann ich aus südlicheren Gegenden anführen. Man schiesst Pfingsten oder Walpurgis über die Saatfelder[2]. Am Sylvesterabend nach der Dämmerung werden die Obstbäume mit einem Strohseil umwunden, und in die Kronen der Bäume oder auch darüber hinweg müssen tüchtige Ladungen Schrot oder Pulver geschossen werden. Der Gewährsmann, Herr Oblehrer O. Knoop, fügt hinzu: die Bedeutung des Schiessens in oder über die Obstbäume ist klar: Dadurch sollen die Hexen und all die bösen Geister, die dem Baum schaden . . ., verscheucht werden. Das spricht eine andere Mitteilung bei Knorrn deutlich aus: Wer am Sylvesterabend und in der Walpurgisnacht über seine Felder mit Gewehren schiesst, dem können die Hexen die Saat nicht schädigen[3].

5. Hier kann ich wohl innehalten; ich erinnere nur an das Wetterschiessen, dass man in den Wirbel schiesst (Wuttke v. 444), dass man am Walpurgis-Abend oder -Nacht die Hexen von ihrer nächtlichen Luftfahrt herunterschiesst, oder dass man am Ostertage mit einer geweihten Kugel an den vier Ecken seines Feldes schiesst (Wuttke nr. 646). Es dürfte hiermit wohl — was Nordeuropa betrifft — der Beispiele von dem Volksglauben genug sein, dass Hexen, Unholde, Elben, Trolle, alle Wesen, die dem „stillen“, „verborgenen Volke“ angehören, durch Schüsse von menschlichen Wohnungen, Arbeiten, Eigentum weggescheucht werden und der Schluss ist darin nicht fern, dass wenn bei Hochzeiten, am Sylvesterabend geschossen wird, der Schuss ursprünglich ein Mittel zur Abwehr des Einflusses böser Elfen gewesen ist. Ich sage ursprünglich, denn so wie sich die Sitte

[1] Gaslander l. c. S. 38. Cavallius, Wärend I S. 404. Aminson VIII S. 105. Wigström I S. 94.

[2] Jahn, Zauber S. 17. Wuttke, Abergl. K. 660. Pfannenschm., GE. S. 61.

[3] Pomm., Volksk. VII S. 89.

wenigstens im skandinavischen Norden entwickelt hat, ist sie jetzt meistens ein Salut, eine Begrüssung geworden, bald der Brautleute, des Bratens, bald am Neujahrsabend der Freunde oder Verwandten. Was zu einer Zeit z. B. im Dienste religiöser Ideen gestanden hat, kann, wenn die ursprüngliche Bedeutung vergessen ist, in den Dienst ganz anderer Interessen treten. Dass nun Neujahrs- und Brautschiessen als Schutz gegen böse, schädigende Mächte aufgefasst worden ist, kann ich mit einigen ferneren Citaten belegen. So heisst es bei Bartsch, Sagen II 232 1207[d]: „Sylvesterabend wird fleissig geschossen, denn der Knall und das Feuer verscheucht die bösen Geister. Wer das Ding aber richtig versteht, schiesst nur siebenmal, nämlich dreimal in den Brunnen und einmal auf jeder Ecke des Hauses, was darüber ist, das ist vom Uebel.“ Dies ist ja deutlich genug, und die Siebenzahl ist als Verstärkung des Zaubers auch als Abwehr benützt.“

In einsamen Thälern Norwegens wird man zweifelsohne die altertümlichsten Sitten finden und mit ihnen die altertümlichsten Auffassungen. Aus einem einsamen Thal dort wird vom Brautzuge erzählt: Im Gehöfte, wo die Hochzeit gefeiert wird, knieen die Versammelten und beten ein Vaterunser und Segen über die Brautleute herab. Während des Gebets ist alles still, Fiedel und Trommel, alles schweigt. In dem Augenblicke, da sich die Leute vom Gebete erheben, knallen Flinten und Pistolen los. Einer von den Schüssen war scharf, die Kugel wurde die Elbenkugel, „Vettekuglen“, genannt, und sie wurde, um die Elben zu verscheuchen, abgefeuert; sie wollen ja immer der Braut Schaden zufügen. Diese Handlung wurde Brautweihe, „Brurvigsla“ genannt[1]. Vom Sätersdale wird von einem andern Verf. erzählt, dass der Brautzug sich zu Pferde, an der Spitze Trommel und Fiedel, unter dem Getöse von Flinten- und Pistolenschüssen, um die Unholde, „Tusser“, wegzuscheuchen, mit Juchhe und Schreien fortbewegt[2]. Ein Mittel ist gut, zwei sind besser, darum betet man zuerst, so hat der allmächtige

---

[1] Søegaard, J. Fjeldbygderne (Christiania 1868) S. 60.

[2] Rieck, Fra Fjeld og Hav (Christiania 1867) S. 38.

Gott, was sein ist, erhalten, nachher schiesst man: sollte das Gebet nicht kräftig genug gewesen sein, werden die Schüsse ihr Ziel nicht verfehlen. Und der Norden steht nicht hier allein, aus weiter Ferne kann ich ein neues Beispiel bringen. So schreibt Laisnel de la Salle: Le départ pour l'église est toujours plein de gaieté. C'est le moment des folles chansons, qu'interrompent à chaque instant les joyeux et perçants: Jou, Jou! ainsi que les brusques détonations des pistolets chargés de poudre jusqu'à la gueule, que les jeunes „gâs" de la noce vont déchargeant, par manière de facétie, dans l'oreille ou dans les jambes de leurs voisins. En Languedoc, on tire aussi, en cette occasion, force coup de pistolet dans le but d'éloigner les mauvais génies[1].

So kann ich es wohl als wahrscheinlich ansehen, dass in weiten Kreisen Nordeuropas Schüsse bei Hochzeiten und am Sylvesterabend als Abwehr gegen böse Geister vom Volke aufgefasst worden sind.

Warum nun bei diesen beiden Gelegenheiten? Die Antwort, meine ich, liegt auf der Hand. Beide Tage, der Tag der Hochzeit sowohl als der erste Januar, sind neue Anfänge, und im Volksglauben kommt so vieles darauf an, wie angefangen wird. Ohne der Sache weiter nachzugehen, brauche ich nur darauf hinzuweisen, wie das erste Begegnen, der Angang, für den Tag bestimmend wird. Die ersten Tage des Jahres bestimmen die Witterung Monat auf Monat. Der erste Besuch am Neujahrstage besitzt für die kommende Zeit Vorbedeutung u. s. w. Dasselbe gilt im grossen und ganzen auch vom Hochzeitstage; was an diesem Glückliches oder Unglückliches geschieht, hat für das künftige eheliche Leben Vorbedeutung. Soweit nur möglich werden alle störenden Einflüsse von dem Wege der Braut und des Bräutigams ferngehalten. Ein altes Weib, das ein unglücklicher Angang ist, geht dem Brautzuge aus dem Wege und versteckt sich, ebenso Witwer oder Witwe. In einer abgelegenen Ecke meines Vaterlandes erinnert man sich noch des Brauches, dass man dem Brautzuge voraus ein

---

[1] Croyances et Légendes II S. 35 unten.

„Schonungsmädchen (Skånepige) nach der Kirche sandte, meistens ein altes Weib, das man um wenig Geld gemietet hatte. Sie war dazu bestimmt, durch ihr Vorausgehen alles dasjenige über sich zu nehmen, was dem Brautpaare Schaden bringen konnte. Wenn aber dem so ist, so versteht man leicht, dass Freunde und Verwandte all ihr Mögliches zu thun wünschen, um einem jungen Paare den Weg der Zukunft zu ebnen, oder am Sylvesterabend oder am Neujahrsmorgen Nachbarn und Freunden böse Elben wegzuscheuchen; sie werden dann das Jahr hindurch von solchen ungebetenen Gästen befreit.

Vielleicht kann die Sitte des Brautschiessens durch eine Reihe von Sagen von bergentführten Bräuten beeinflusst sein. In vielen Varianten wird erzählt, dass dem Trolle oder dem Teufel die erste Braut, die Jungfrau war, als Lohn für den Bau einer Kirche zufallen sollte. Auf dem Heimwege von der Kirche wurde der Brautzug in dicken Nebeln eingehüllt, und als der Nebel sich wiederum lichtete, war die Braut verschwunden, der Troll hatte sie weggeführt. Noch war sie aber nicht völlig in seiner Gewalt, denn sie trug den Brautschmuck, der in Jesu Namen und mit einem verborgenen Kreuze ihr aufgesetzt worden war. Ein Hirtenknabe, welcher das Ganze nicht verstand, liess sich um ein gutes Stück Geld dazu bewegen, ihr den Kranz abzunehmen, und jetzt wurde sie unter die Erde geführt. Von einer Kirche, Borbjerg, in Westjütland erzählt man sich, dass in alten Zeiten die Leute, um Erlaubnis von dem Teufel zu erhalten, ihre Kirche in Ruhe aufzuführen, ihm die erste Braut, welche über den Kirchenbach passierte, versprachen. Noch heutzutage, sagt man, passiert kein Brautzug den Bach, alle thun einen langen Umweg, um ihm zu entgehen[1].

Es scheint mir auch gar nicht unwahrscheinlich, dass, wenn der Brautzug sich unter Geläute der getauften und geweihten Kirchenglocken fortbewegte, sich eine ähnliche Vorstellung von Abwehr alles Bösen, neben der kirchlichen Feierlichkeit, damit verbunden habe.

7. Man darf es wohl nun als allgemein anerkannt betrach-

---

[1] Kristensen, Danske Sagn I S. 242ff. Tr. Lund l. c. XI S. 34.

ten, dass die eine oder die andere Form des Animismus, des Seelenglaubens, unter allen primitiven Völkern die gewöhnliche, alles durchdringende Naturanschauung ist; dasselbe wird bei Völkern, die in den reissenden Fluss der Civilisation einmal hineingeraten sind, auch für lange Zeiten der Fall bleiben. Nur sehr langsam werden die Volksmassen bis auf den Grund von neuen Ideen durchdrungen. So bei uns; das Seelenvolk, die elbischen Geister, sind dem Menschenvolke überall nahe, meistens sind sie Feinde, gegen welche man sich, so gut man nur vermag, wehren muss, und besonders gefährlich sind sie bei jedem neuen Anfange[1]. Dass diese elbischen Geister zahllos und mächtig sind, wird in nordischen Traditionen bestimmt ausgesprochen, doch wird hinzugefügt, dass es eine Gewalt giebt, die sie zu zügeln weiss, der Donnerer oder der Donner, welcher oft als Person aufgefasst wird. Im ganzen Norden ist das Wort bekannt: „Wäre kein Donner, würde die ganze Welt von den Trollen wüste gemacht werden“, oder „. . . müsste die ganze Welt durch Trolle vergehen“[2]. Der Donnerer, „Go'far, Go'mor, Go'bonde“ fährt (åkar) in den Wolken, schleudert im Blitze seinen glühenden Donnerkeil — „Thorvigge“, „Godvigge“, „Thornkile“, „Thorkil“, „Gofarskil“; „Thorensten“, „Gomorsten“ (Schweden); „Tordenkile“, Tordensten“ (Dänemark) — nach den Trollen. Sobald die Gewitterwolken finster und drohend am Himmel aufsteigen, flüchten die Trolle in aller Eile nach ihren unterirdischen Wohnungen; man sieht sie vor dem Gewitter als Windwirbel, die sich nach allen Seiten hin zerstreuen, oder als kleine missgebildete Tiere, als Knäuel, die in grosser Eile verschwinden und von dem glühenden Donnerkeile verfolgt werden. Die Menschen müssen sich zu solcher Zeit hüten, dass sie nicht mit leeren Taschen, aufgehefteten Röcken, Scheiden ohne Messer umhergehen, Trolle suchen überall einen Versteck, der sie Verfolgende ist der Gefahr ausgesetzt, vom

---

[1] „Many Savages consider themselves peculiarly liable on their wedding day to the attack of evil spirits“. Jevons, Romane Questions XCVIII.

[2] Afzelius, Sagohäfder II S. 189. Faye S. 20. Storaker, Folkesagn. Till S. 14. „Tordön“ wird als Person, welche die Trolle bekämpft, aufgefasst, Wigström, Allmogeseder S. 72.

Blitze getroffen zu werden. Ebenso ist es gefährlich unter Bäumen Schutz zu suchen, dort versammeln sich auch die Trolle. Im Hause muss man Fenster und Thüren zumachen, der Schornstein und alle Oeffnungen müssen geschlossen werden, die Kochtöpfe umgestülpt, dass die verfolgten Trolle nirgends einen Schirm am oder im Hause finden mögen; der Blitz wird sie überall suchen [1].

Viele nordische Sagen, von denen ich einzelne anführe, machen dieses deutlich. Bei uns wird erzählt, dass Trolle im Gebüsch unter der Erde wohnen; wenn der Donner zu grollen anfing, würde aus dem Gebüsche der Ruf gehört: „Lasse, Lasse, eile nach Hause, es donnert!“ Und als ein Gewitter, während die Kinder der Trolle spielten, aufzog, riefen sie: „Weh, weh, es donnert, wir müssen nach Hause!“ und so geschwind, wie sie nur vermochten, eilten sie in den Hügel. Der Unterirdische, welcher das Gewitter unter offenem Himmel fürchtet, sucht Schutz im Bauernhause neben dem Ofen, wird aber gleich zur Thüre hinausgeworfen [2].

Ein Bursche war in Norwegen von den Elben geraubt, wenn das Donnern anging, eilten sie so schnell fort, dass er ihnen nicht folgen konnte. Das Huldrevolk, heisst es, fürchtet Regen, mehr noch Gewitter. Als es eines Tages stark zu donnern anfing und es stark regnete, fuhren sie in ein Gehöfte ein, wo sie sich zu verstecken suchten. Das Wetter wurde aber immer schlimmer und zuletzt eilten sie ihren eigenen Schlupfwinkeln zu, dem einzigsten Platz, wo sie wirklich Schutz haben konnten. Im Hause des Bauern war eines der Kinder in der Eile vergessen worden [3].

Vor einigen Jahren schlug der Blitz nach Trollen in Oderljunga (Schweden) ein. Der Unhold war einer grauen Katze

---

[1] Rääfs handschr. Samml., Stockholm. Cavallius, Wärend I S. 123, 231. Gaslander S. 49. Aminson VIII S. 129. Hazelius VIII S. 53, V S. 21. Jonsson, Möre S. 18. Rääf, Ydre Härad I S. 45. Wigström I S. 152.

[2] Kristensen, Folkeminder VIII 26 54; Sagn I 7 26, 205 764. Thiele, Sagn II S. 245.

[3] Asbjörnsen, Huldressagn S. 41. Haukenäs IV S. 535.

ähnlich, und da der Blitz ihn suchte, eilte er in ein Gehöfte, wo eben die Pforte offen stand; die Leute waren mit Korneinfahren beschäftigt, aber sowohl der Bauer als seine Dienstleute begriffen, welche Bewandtnis es mit der Katze hatte, und jagten sie augenblicklich zur Thüre hinaus, damit der Blitz in das Haus nicht einschlagen sollte. Die Katze lief auf einen Steinwall, machte sich so dünn und scharf wie ein eiserner Keil. Im Augenblicke schlug ihn der Donner tot, und seitdem ist kein Troll neben dem Gehöfte gesehen worden. In einer anderen Erzählung sucht der Troll in Katzengestalt bei einem Fahrenden auf dem Wagen im Gewitter Schutz, wird aber natürlich gleich mit Peitschenhieben weggejagt. — Ein Reisender suchte während eines Gewitters Obdach in einer verlassenen und verfallenen Mühle. Da er die Thür öffnete, stand da mitten im Raume ein furchtbar langer Kerl. „Ich verstand gleich", fuhr der Erzähler fort, „wer da war und eilte fort. Kaum zehn Schritte weggekommen sah ich den Blitz in die Mühle einschlagen, der Riese wurde getötet und wären wir geblieben, hätten wir ihn gewiss in den Tod begleitet[1]. Auf dem See haben Fischer gesehen, dass der Donner (Gudmodern) die Ljummafrau über dem Wasser hin verfolgte, sie ruderten gleich ans Land, damit sie nicht getroffen würden[2]."

Auch in Traditionen aus den Färöerinseln findet sich Aehnliches. In den Sjúrdar Kvædi erzählt die Zwergmaid, dass Gewitter und Donner aus Osten ihren Vater erschlagen haben[3]. Der Bergtroll wohnte in dem Ringlansstein, in der Nähe des Bauern, und tötete alle die Freier seiner Tochter, so kam am Ende ein gewisser Rasmus, der stark genug war, den Troll wegzujagen; dieser fuhr aus, suchte in seinem Steine Schutz, ein schweres Gewitter war mittlerweile aufgezogen, der Donner schlug in den Stein ein, dass er zerbarst, dem Troll aber gelang es fortzukommen, und er suchte sich eine neue Wohnung in Graustein auf Saltnäs[4].

---

[1] Wigström, Folkdiktn II S. 146, 125, 397. Hazel. V. S. 22.

[2] Wigström l. c. S. 93, die Ljummafrau ein elbisches Wesen.

[3] Hammershaimb, Færöiske Kvæder I 102 11: „Mikil ódu og eystanduni minum vár fàðir àt deyða."

[4] Jakobsen, Færøske Folkesagn S. 98.

Aus Island sind mir keine Sagen dieser Art bekannt, was die Witterungsverhältnisse leicht erklären; sie haben dort wohl nur ein Gewitter alle zehn Jahre. Allerlei Arten von elbischen Wesen werden vom Donner getötet, das Trollweib, das die Saat stiehlt (Aldén, Getapulien s. 143), Waldfrau (Skovrå, Hofberg, Nerike 240), Seefrau (Sjörå, Hofberg, Sägner 45), Troll (Söegaard 117, „Store-Dundra“ tötete einen Troll, Sande Fraa Sogn I. 11; Hofberg 67), Riesen (Jätte, Dybeck Runa I. 16, Hofberg 182); Hügeltrolle (Skougaard, Bornholm 111, „Bakketrolde“).

Der Realismus der Sage geht sehr weit. In Seeland wurde einst vor ein paar Menschenaltern ein Hügelweib, „Bakkekvinde“ vom Blitze in einem schweren Gewitter getötet. Sie wurde auf dem Felde tot gefunden und war über den ganzen Körper zottig[1]. In Schweden sah man nach einem schweren Gewitter auf dem Felde des Gehöftes, Linnemålen in Asby, einen weiblichen Troll oder „Rå“ mit vom Blitze zerbrochenem Schenkelbeine liegen. Da viel Volk sich um das Weib, das reiche goldene Zierden trug, versammelt hatte, sagte sie, dass sie auf Besuch gewesen und jetzt auf dem Heimwege nach ihrer Wohnung nach Stora Näs sei, sie begehre von christlichen Menschen weggetragen zu werden, sie habe gar keine Macht, nachdem sie vom Blitze getroffen wäre, sich selber vom Platze fortzubringen. Da aber niemand einem solchen Wesen eine Dienstleistung zu erweisen wagte, blieb sie lange liegen und wurde zuletzt in Schlamm aufgelöst[2]. Glücklicher war ein anderer Troll, der von Niels Masson in Oefvernäs den 3. August und den 6. September 1623 gesehen wurde. Er war vom Blitze, „Thorviggen“, auf Balungs Aas bei Vesterås getroffen worden; er blieb wohl 14 Tage lang dort auf der rechten Seite liegen, war in einem alten, schmutzigen Rocke gekleidet, trug keinen Bart, war doch einem Menschen ähnlich, mit rauher Haut hatte er Hauer wie ein Borg, zudem schwarze, aufrechtstehende Hörner, Nägel wie ein Mensch, aber lang wie Klauen. Er bat

---

[1] J. Kamp, Folkeminder 342 14.

[2] Rääf l. c. I S. 58.

dringlich das umstehende Volk, ihn auf die andere Seite umzukehren, dann würden seine Freunde erfahren, wo er wäre, und er versprach grosses Geld für die Mühe. Herr Johansson in Tillinge kehrte ihn um und gleich darauf verschwand er[1]. Weiter kann die Sage kaum in Realismus gehen. Noch kann ich hinzufügen, dass so wie die Trolle im Gewitter flüchten und sich verbergen, sie auch machtlos werden, Menschen, die von Trollen ergriffen, kommen los, und ein dreister Mann geht während eines Gewitters in den Berg, die Wohnung der Trolle ein, und befreit einen dort gefangenen Menschen[2].

8. Allerlei elbische Geister werden also von dem Donner verfolgt und getötet, sie werden im Gewitter machtlos, dann ist der schwächere Mensch ihr Meister. Der Donnerer lebt und die Welt wird nicht von Trollen wüste gemacht. Ueber Donner und Blitz können aber Menschen nicht nach ihrem Willen und Wunsch gebieten, und hat man sie nötig, so ahmt man ihr Aussehen und ihre Wirkungen durch das blitzende Feuer und den donnernden Knall des Flintenschusses nach. Die Schüsse sind treue Nachbildungen des himmlischen Gewitters und haben elbischen Geistern gegenüber seine Macht. Schiesst man darum längs des Brautzuges, so müssen Huldren, Trolle, Seefrauen, Waldfrauen, Unterirdische, Riesen und Zwerge flüchten, sie verlieren ihre Gewalt über die Brautleute, und das junge Ehepaar kann in Frieden, ungestört, seinen Feiertag begehen. Ganz dasselbe gilt beim Neujahrsschiessen, man thut seinem Freunde, seinem Nachbarn den Gefallen durch den Schuss von seinem Hause alle bösen Geister wegzujagen, man wird freundlich eingeladen und erhält Vergeltung seiner Mühe, indem man mit allerlei guten Sachen traktiert wird. Hierdurch scheinen mir diese beiden Sitten eine sehr einfache Erklärung finden zu können.

9. Hier ist jedoch noch eine Schwierigkeit, die nicht ausser Acht gelassen werden darf. Was hat man vor der Erfindung der Feuerwaffen gethan? Hat diese Sitte mit dem Gebrauche

---

[1] J. Th. Bureus, Sumlen S. 240.

[2] Nicolaissen, Nordland III S. 24. Dybeck, Runa VIII 30 14.

der Feuerwaffen angefangen, oder ist sie eine Umbildung eines früheren Gebrauches? Ich kann nur Andeutungen geben. Eine sehr verbreitete Sage von dem Bauer, der seinen Nachbaren, den Bergtroll, zu seiner Kindtaufe einlud, enthält den folgenden Zug: des Bauern Knecht übernahm die Bestellung, den Troll einzuladen; damit war den Ansprüchen der Nachbarschaft und der Höflichkeit Genüge gethan, aber zugleich hatte er dafür zu sorgen, dass der Troll aus eigenem Antriebe wegblieb und dennoch ein gutes Patengeschenk entrichtete. Der Knecht war schlau und liess sich dahin vernehmen, dass sie vornehme Fremde erwarteten, den lieben Herrgott, St. Petrus und Jungfrau Maria. Der Troll meinte doch immer, er könne sich bescheiden in einen Winkel verstecken, da aber der Knecht erzählte, dass sie nach Trommelspiel tanzen sollten, wurde der Troll entsetzt und sagte gerade hinaus, dass er nicht kommen könne, er sei vor kurzem zu Besuch bei einem seiner Freunde gewesen; auf dem Rückwege in der Morgendämmerung hätten sich schwere Wolken am Himmel versammelt, er wäre nach Hause geeilt, aber der Trommelschläger fing zu spielen an. An der Thüre seines Hauses angekommen, warf ihm der Musikant seinen Trommelstock nach und schlug ihm das Schenkelbein entzwei, er wäre seitdem lahm geworden, und würde sich wohl hüten, nochmals in die Nähe eines Trommelschlägers zu kommen. Der Troll gab ein gutes Patengeschenk und blieb zu Hause, und das gute Verhältnis zwischen ihm und dem Bauer blieb ungestört[1].

Wie schon angeführt worden ist (S. 72), scheint Trommelschlagen als Begleitung auf dem Kirchenwege bei Hochzeiten altertümliche Sitte unter dem norwegischen Volke gewesen zu sein, ebenso in Dänemark; vielleicht hat man darin eine Abwehr gegen böse Geister gesucht. Von einer anderen Sitte wird dies bestimmt gesagt. Nach der kirchlichen Trauung, und nachdem der Zug wieder am Hochzeitshause angelangt war, gingen

---

[1] Nyerup, Morskabsläsning (1816) S. 243 ff. Thiele II S. 245. Kristensen, Sagn I 336 08 444 1409 ff. Nordlander, Mythiska Sägner S. 6 ff. Grimm, Myth.² S. 503. Müllenhoff, Sagen S. 395, 396. Vernaleken Mythen S. 227.

die Begleiter (Fölgingsmändene) einer nach dem anderen hinein und fingen an mit der ungeheuer dicken und schweren Thüre der Rauchstube zu schlagen und lärmen, dieses wird „smedde Hure för Brurine“ genannt, die Thür vor der Braut zuzuschlagen und wird gethan, um die anwesenden elbischen Geister (Tusser), die Uebles gegen die Brautleute im Sinne haben mögen, wegzuscheuchen[1].

Aus diesen beiden Sitten lässt sich schliessen, dass man wenigstens hin und wieder Lärm gemacht hat, um die Unholde wegzuscheuchen. Vielleicht hat man geglaubt, dass man mit Lärm allein die bösen Geister verjagen könne[2]; wo man, wie in den nordischen Ländern, einen ursprünglich religiösen Glauben gehabt hat, von dem man Aufschluss über diese Sitten finden kann, scheint es mir natürlicher, auf diesen zurückzugehen. Teilweise mögen die Sitten aus südlicheren Ländern, besonders das Neujahrsschiessen, eingewandert und umgedeutet sein; immer bleibt es mir wahrscheinlich, dass man zu alten, einheimischen Traditionen seine Zuflucht genommen habe. Wenn es am Ende sein muss, kann man gewiss den Knall des Schusses gelegentlich ohne Pulver nachmachen. Es war in meiner Kindheit im westlichen Schleswig ein ganz allgemeiner Kurzweil in der Schmiede, wenn ein Knabe, der nichts von der Sache verstand, hineintrat, so wurde er gefragt, ob er den grossen Hammer wohl erheben und mit ihm schlagen könne. Er versuchte es natürlich. Schnell spuckte der Schmied auf den Amboss aus, und im Augenblicke, wenn der Junge auf das glühende Eisen, das geschwind in den Speichel gelegt wurde, schlug, erscholl ein gewaltiger Knall, der Junge warf erschrocken den Hammer weit von sich weg und lief aus der Schmiede. In Finnland habe ich gesehen, dass man durch eine Glühkohle in Wasser auf einem Steine, was einen Knall durch Schlagen bewirkt, den Troll vertreibt, ebenso in Schweden, auch kann man so Donner nachahmen[3]. Wenn die färöischen Kinder vor dem Brautzuge salutieren, haben sie natürlich keine Büchsen; da sie „es aber

[1] Søkgaard S. 61. Rieck S. 38, vgl. Folkevennen VIII S. 272.
[2] Vgl. Weinh., Z. f. Volksk. VII S. 358.
[3] Nyland IV S. 72. Dybeck, Runa II S. 3

doch den Erwachsenen gleich thun wollen, rennen sie mit aufgetriebenen Lammblasen herum und zerschlagen sie vor dem Brautpaare[1]."

Derjenige aber, welcher den Blitz sendet, das Volk schützt, Trolle und Unholde totschlägt, ist der alte bärtige Gott, Thor, der Donnerer, verjandi A'sgards, Midgards; dólgr ok bani jötna ok tröllkvenna; vegandi Hrungnis, Geirrödar, Thrívalda[2], und zieht auch Thor nicht mehr nach Osten, Unholde zu töten[3], sein Donner widerhallt doch, dem Volke unbewusst, im Flintenschusse, womit die jungen Eheleute gegrüsst werden, im Schusse, womit der eine Nachbar den anderen am Neujahrsabende beglückwünscht. H. F. Feilberg.

---

[1] Weinh., Z. f. Volksk. III S. 160 oben.

[2] Skaldskaparm. K. 3. Sn. Edda I S. 252, vgl. Sims. Edda[3] S. 379.

[3] Skalda K. 17, Gylfaginn. K. 43.

III. Litteratur.

Otto Gilbert, Griechische Götterlehre in ihren Grundzügen dargestellt. Leipzig, Eduard Avenarius, 1898. 516 S. 8°. M. 10.

Als ich der Aufforderung des Herausgebers des Archivs folgend, eine Anzeige dieses Buches zu liefern, mich an das Studium desselben machte, sah ich mich bald in einen wunderbaren Zwiespalt der Gefühle versetzt. Einerseits fühlte ich mich lebhaft angezogen durch die Art, wie der Verf. im allgemeinen Teil die Prinzipien behandelt, die der Bildung der Götterbegriffe zu Grunde liegen, andererseits sah ich mich im einzelnen fortwährend zum Widerspruch gegen gewisse befremdliche Ansichten herausgefordert und der besondere Teil schien mir den Anforderungen an eine Götterlehre hinsichtlich der Behandlungsweise nicht zu entsprechen. Ich sah mich genötigt, das Studium des Buches wiederholt längere Zeit zu unterbrechen, um die rechte Stellung dazu zu gewinnen, und das mag das späte Erscheinen der Besprechung entschuldigen.

Auszugehen hat gewiss jede Götterlehre von dem Wesen der Religion, von der Frage nach ihrer Entstehung. Indem der Verf. diese zunächst zurückführt auf die Weltanschauung der Menschen der Urzeit, auf das Gefühl, das Bewusstsein, die Ueberzeugung ihrer Abhängigkeit von ausser ihm stehenden Mächten, stellt er sich sofort in entschiedenen Gegensatz gegen den heutzutage fast alleinherrschend gewordenen Animismus. Wer dieser Lehre huldigt, wird natürlich gegen GILBERT's Buch vorneweg eine ablehnende Stellung einnehmen. Mir scheint aber seine Auffassung gegenüber dieser Richtung ein entschiedenes Verdienst. Denn es ist zum mindesten eine grosse Einseitigkeit, alle Religion aus dem Seelenglauben und Ahnenkult ableiten zu wollen und zu glauben, dass erst durch diesen der Mensch dazu

gekommen sei, auch in den Mächten und Erscheinungen der Natur beseelte Wesen zu sehen. Aber GILBERT geht seinerseits zu weit, wenn er den Animismus nur die späteren Phasen mythologischer und religiöser Entwicklung beherrschen lässt. Denn der Seelenglaube ist offenbar so alt als der Himmels- oder Götterglaube und stellt neben diesem ein gleichwichtiges Moment der Glaubensansichten der Menschheit dar. Allerdings entwickelt sich der Götterglaube nicht, wie die Animisten glauben, aus dem Geisterglauben, der seinerseits wieder auf den Seelenglauben folge, aber aus den Fragen, vor die sich der Mensch von Anfang an dank der Beobachtung der Entseelung des Körpers im Tode gestellt sah, ergab sich ihm ohne weiteres auch der Glaube, dass die Seele etwas Uebernatürliches, Göttliches sein müsse. Die beiden Anschauungen des Götterglaubens und des Seelenglaubens sind nicht eine aus der anderen, sondern sind mit und neben einander entstanden. Die Unterscheidung einer höheren und niederen Mythologie, eines Götter- und eines Dämonenglaubens lässt sich nicht aus der Welt schaffen.

Ein grosser Vorzug also ist es, dass einmal wieder unumwunden ausgesprochen und mit allem Nachdruck vertreten wird die Ueberzeugung, dass die Welt- und Himmelsanschauung die Wurzel ist, aus der der Glaube an die Gottheit erwachsen ist. In grossen Zügen entwickelt der Verf. diese seine Ansicht in der Einleitung, die er Mythologie betitelt. Wenn er in klarer, überzeugender Weise darlegt, wie die älteste Glaubensform der Indogermanen das gesamte himmlische Leben zur Einheit zusammenfasst, indem sie den Himmel als solchen zur Gottheit macht, da alle jene als göttlich empfundenen Erscheinungen, die das irdische Leben weit mehr, als uns modernen naturentfremdeten Menschen zum Bewusstsein kommt, bestimmen und beherrschen, am Himmel sich vollziehen, und wie das gesamte himmlische Leben und, von ihm abhängig das Leben der Gesamtnatur, von dem einen grossen Gegensatz von Licht und Dunkel beherrscht wird, der zunächst in rein physikalischem Sinn aufgefasst, später auf das geistige und sittliche Gebiet übertragen und so für die religiöse Entwicklung des Menschen bestimmend geworden ist, so folgen wir ihm in dieser Ansicht eben so gerne, wie in den weiteren Ausführungen, dass für den griechischen Glauben als Urgötter die personifizischen Begriffe des Himmelsgottes, des Sonnengottes und des **Dunkel-**

gottes anzunehmen sind. Aber für verfehlt und für irreführend müssen wir es halten, wenn sich nun der Verf. für berechtigt hält, als charakteristische Glaubensform des Hellenentums die Trinität zu erklären (§ 6). Im Begriff der Trinität giebt es keine Gegensätze, wie den Kampf zwischen Licht und Dunkel, sondern die Trinität steht als Einheit dem Prinzip der Finsternis gegenüber. Noch weniger kann ich dem Verf. beistimmen, wenn er glaubt, jene alten Begriffe haben sich, dem Volksglauben allmählich völlig erstarrt und verfinstert, spekulativ vergeistigt und sittlich vertieft, in das Christentum gerettet, und wenn er zu der Trinität hinzu auch noch die jungfräuliche Gottesmutter, welche mit dem einen Gottessohne geeint den anderen aus sich zum Heile der Welt gebiert, als ein Erbe aus dem griechischen Heidentum herüber gekommen sein lässt. Die Frage, ob und in wie weit christliche Dogmen von der alten heidnischen Spekulation beeinflusst, oder gar daraus hervorgegangen sind, wäre meines Erachtens besser ganz beiseite gelassen worden. Eine Stütze für seine sonstigen Ansichten von der Entstehung und Entwicklung des griechischen Götterglaubens gewinnt ja der Verf. durch die Bejahung dieser Frage doch kaum und er bedarf dieser wackligen Stütze auch gar nicht.

Auch im ersten Kapitel des allgemeinen Teils, das die antike „Raum- und Weltanschauung“ zum Gegenstand hat, begegnen wir, so sehr ich mit diesen Ausführungen in der Hauptsache einverstanden bin, manchen befremdlichen Ansichten. So wird z. B. im Anschluss an die mythischen Länder von den mythischen Völkern, Aethiopen, Kyklopen, Arismaspen behauptet, dass wir es bei ihnen von Haus aus mit den in der Vielheit gefassten Sonnengöttern selbst zu thun haben. Da nämlich dem Glauben in seiner ältesten Form jeder Tag eine neue Sonne gebracht habe, so musste es, sagt er, im Osten und im Westen ein ganzes Volk von Sonnen geben, eines, das jede neue Sonne täglich von sich aussandte, und eines, bei dem sich jede niedergehende Tagessonne zu den vorangegangenen sammelte. Credat Judaeus Apella! Wenn der Verf. S. 107 Anm. sagt, noch Heraklit habe jede Tagessonne für eine andere gehalten, und im Zusammenhang damit auf Stellen wie Pindar, A B, 37, ἀελίῳ ἀμφ᾽ ἑνί, Eur. Hel 682 (l. 652) ἡλίους μυρίους hinweist, so beweisen diese Stellen für seine Auffassung rein gar nichts. Ich führe dieses Beispiel nur an, um zu zeigen, wie sich der Verf.

von seinem löblichen Streben, manche mythischen Vorstellungen zu erklären, öfters zu allzu gewagten Aufstellungen verleiten lässt.

Hat der Verf. so im ersten Kapitel im wesentlichen gewiss richtig die Entstehung der Urform des Götterglaubens gezeichnet, sind es, wie er sagt, die objektiv gegebenen, für das Leben der Erde und des Menschen als von hervorragender Bedeutung erkannten Naturmächte, wie sie sich am Himmel offenbaren, welche der Mensch als höhere Wesen, als Götter anerkennt, so wird die Entwicklung dieser, d. h. die aufwärts steigende Erkenntnis des Menschen von ihrem Wesen, ihrer Beziehung zur Welt, im zweiten Kapitel als Mythogenie behandelt. Ich finde dieses Wort nicht ganz glücklich gewählt, oder wenigstens nicht glücklich gebildet. Der Verf. will damit sagen, dass der griechische Götterglaube in seiner weiteren Ausbildung nicht ein Produkt willkürlicher Erfindung, sondern die notwendige Konsequenz thatsächlich vorhandener Vorbedingungen, also in seinem Kern etwas organisch und spontan Gewordenes ist, das erst im Lauf seiner Entwicklung in historischer Zeit sich dem Verständnis mehr und mehr entzogen hat und allmählich von einer Menge unorganisch damit verbundenen Sagen übersponnen worden ist. Hier berührt sich der Verf. nahe mit den Ausführungen Welcker's in seiner Götterlehre über „Mythos" 1, 75ff., der z. B. sagt: „der Mythos ging im Geist auf wie ein Keim aus dem Boden hervordringt, Inhalt und Form eins, die (von den Göttern erzählte) Geschichte eine Wahrheit". Auch hier müssen wir freilich zu mancher kühnen Behauptung ein grosses Fragezeichen machen, namentlich in den Ausführungen über die „Dunkelmacht". Schon die Ansicht, dass das Chaos als etwas absolut Leeres, als Vacuum gedacht worden sei, hat zwar die Autorität des Aristoteles für sich, ist aber als Glaubensvorstellung der Alten nicht zu halten, dieser erschien es vielmehr als die ungeordnete Urmaterie, eine „rudis indigestaque moles". Sodann scheint es mir, dass der Verf. in den Begriff der Dunkelmacht zu viel hineingezwängt hat. Dass in dem Dunkel der Nacht und in dem Dunkel der Wolke eine und dieselbe Macht ihr Wesen treibe, ist eine Behauptung, die dadurch nicht bewiesen wird, dass der Verf. sagt, diese Ueberzeugung beherrsche den gesamten antiken Glauben. Zwei so verschiedene Naturerscheinungen wie diese beiden, erzeugen doch die Vorstellung

von zwei verschiedenen Gottheiten. Aber der Verf. will eben alle Mythenbildung auf die drei Erscheinungen des Himmels, des Lichts und des Dunkels zurückführen und kommt dadurch zu gezwungenen Erklärungen, wie z. B., dass auch der Wind ein integrierender Bestandteil der Dunkelmacht sei, von dem er allerdings zugiebt, dass er sich „am frühesten von dem Dunkel als solchem gelöst" habe. Ebenso bedenklich erscheint es, wenn Verf. meint: da Nacht und Wolke, Regen und Wind, Nebel und alle sonstigen Niederschläge aus einer Quelle sich entwickeln, so dürfen wir mit Bestimmtheit behaupten, dass es die Luft sei, welche als Element allen jenen Erscheinungen des Dunkels zu Grunde liege. Hier scheint sich mir jene Hereinziehung des Trinitätsbegriffs zu rächen, durch die das Pneuma der Trinität mit dem Dunkelgott des griechischen Götterglaubens gleichgesetzt wird, von dem es doch himmelweit verschieden ist.

Doch wie man sich im einzelnen die weitere Ausbildung der religiösen Grundbegriffe, die Mythogonie, vorstellen soll, darüber wird ja wohl nie völlige Einheit erzielt werden —, abgelöst oder fortgesetzt wird die Mythogonie durch die Mythopoesie, der das dritte Kapitel gewidmet ist, und in der „das rein subjektive Thun und Gestalten des Menschen jenen objektiven Gewalten gegenüber" zum Ausdruck kommt, durch das der menschliche Geist in unablässigen, von immer neuen Seiten begonnenen und zu unendlich verschiedenen Auffassungen führenden Versuchen, die äusseren Erscheinungsformen der Götter dem eigenen Verständnis zu vermitteln sucht. Wir können auf dieses und das folgende Kapitel nicht in der gleichen Ausführlichkeit eingehen, ohne uns in zu viele Einzelheiten zu verlieren. In diesem wird gezeigt, wie die Götter, aus der Anschauung vom Weltenraum hervorgewachsen, zugleich die Ordnung und Gesetzmässigkeit des Weltlaufs darin vertreten, dass sie die Norm der Zeit in sich tragen. Denn indem Licht und Dunkel in dem Wechsel von Tag und Nacht, von zu- und abnehmendem Mond, von Sommer und Winter die natürlichen Regulatoren der Zeit sind, sind auch die entsprechenden Götter Zeitgötter geworden, was in Kult und Mythos gleicherweise zum Ausdruck kommt und was der Verf. mit gebührendem Nachdruck hervorhebt und in seiner weiteren Darstellung zur Geltung kommen lässt. Ob er dabei nicht wieder aus dieser an sich richtigen Auffassung zu weit gehende Schlüsse zur Erklärung mancher mythologischer

Gestalten gezogen hat, kann hier ohne ungebührliche Raumbeanspruchung nicht näher untersucht werden. Bedenken muss es z. B. erregen, wenn sich dem Verf. aus der Zeitauffassung der Götter ergiebt, dass Gräen und Gorgonen, Moiren und Erinyen, Tychen und Horen, Chariten und Musen aus einem und demselben Kerne gemeinsam erwachsen seien.

Im speziellen Teil werden sodann in sieben Kapiteln die einzelnen Götterbegriffe selbst behandelt. Dabei ist es wohl methodisch richtig, dass der Verf. von den von ihm im ersten Teil ermittelten religiösen Grundbegriffen ausgehend die verschiedenen Einzelgötter und ihre Mythen mit diesen in Einklang zu setzen und so die Grundbedeutung jeder einzelnen Gottheit, die ursprüngliche Identität mancher später unterschiedenen Götter nachzuweisen und so seinem System Halt und Inhalt zu geben sucht. Allein es fragt sich doch, ob es nicht praktisch zweckmässiger gewesen wäre und dem, was man von einer „Götterlehre" erwartet, mehr entsprochen hätte, wenn der Verf. im speziellen Teil in der That die Lehren der Griechen von ihren Göttern vorgetragen und dann im einzelnen jedesmal nachgewiesen hätte, wie diese und jene Gottheiten aus den allgemeinen Urvorstellungen von Raum und Zeit, von Himmel, Licht und Dunkel hervorgewachsen sind. Etwas derartiges unternimmt der Verf. im zwölften (Schluss-) Kapitel, wo er sich die Aufgabe stellt, die ursprünglichen Einzelsysteme nachzuweisen, aus denen schliesslich das Olympische Göttersystem erwachsen ist. Können wir uns auch hier nicht in allen Stücken mit dem Verf. einverstanden erklären, so können wir doch unser Gesamturteil dahin zusammenfassen, dass wir hier ein Werk vor uns haben, das auf umfassender Gelehrsamkeit und eindringendem Denken beruhend, den griechischen Götterglauben bis in seine tiefsten Wurzeln aufzudecken, die verschiedenartige Ausgestaltung desselben aus diesen Wurzeln und aus dem Empfinden und Denken der Griechen in verschiedenen Zeitaltern heraus geistreich zu erklären und uns so ein Gesamtbild von dem Werden, Blühen und Erstarren des griechischen Götterglaubens zu entwerfen unternimmt, das die Beachtung aller Mythologen und Altertumsforscher in um so höherem Masse verdient, als der Verf. mit der düsteren, ich möchte fast sagen niedrigen Vorstellung von der Entstehung des Götterglaubens aus dem Seelenglauben und Ahnenkult heraus entschlossen ge-

brochen und mit Erfolg die Wurzel des Götterglaubens in der Welt- und Himmelsanschauung der Indogermanen nachgewiesen hat. Diesem Verdienst der Gesamtleistung des Verf. gegenüber fällt es nicht ins Gewicht, wenn im einzelnen, in dem versuchten Nachweis der Entstehung so vieler Einzelgottheiten und Göttergruppen aus den Grundbegriffen des Himmels-, des Dunkel- und des Lichtgottes heraus gar vieles höchst problematisch bleibt. Für Lernende ist diese Götterlehre kaum zu empfehlen; selbständigen Urteils fähige Leser werden aus ihr trotz vieler Bedenken reiche Anregung und Belehrung schöpfen.

Calw. Paul Weizsäcker.

W. H. Roscher, Ephialtes. Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums. (Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Bd. 20, No. 2). Leipzig, B. G. Teubner, 1900. 133 S. Lex. 8°. M. 4.—.

Das neue gehaltvolle und ergebnisreiche Buch des verdienstvollen Verf., das seinem Vorgänger über ein ähnliches Nachtgebiet, die Kynanthropie oder die Erscheinungsform des „therianthropischen" Wahnsinns, worin Menschen sich in Hunde oder Wölfe verwandelt glauben, in jeder Hinsicht ebenbürtig an die Seite tritt, beschränkt sich nicht, wie man nach dem Titel glauben könnte, auf die Alperscheinungen des Altertums, ist also nicht etwa nur für den klassischen Philologen von Wichtigkeit, sondern bietet jedem Gebildeten soviel des Lehrreichen und Interessanten über eine Plage, von der jeder Mensch mehr oder weniger aus eigener Erfahrung weiss und über die er daher näher unterrichtet sein möchte, dass es bedauerlich wäre, wenn die Kenntnis dieses Buches auf den Kreis der Fachgelehrten beschränkt bliebe. Was es diesem neben den Mitteilungen über Wesen und Entstehung des Alptraums nach den Anschauungen der heutigen Medizin (Kap. I) besonders wertvoll macht, aber auch dem Laien empfiehlt, ist der Nachweis, dass die vielfach dunkeln Ursachen des Alptraums, die im wesentlichen physischer Natur sind, zu allen Zeiten und besonders auch im klassischen Altertum als Einwirkungen dämonischer Wesen wie Pan, Satyrns, Faunus, Silvanus aufgefasst wurden. Dieser Nachweis wird im vierten Kapitel eingehend geführt

und namentlich die Frage beantwortet, wie gerade diese Dämonen zu Alpwesen geworden sind. Nach der ausführlichen Behandlung der modernen Anschauungen über Wesen, Entstehung und Inhalt des Alptraums (S. 5—17), die von allgemeinstem Interesse sind, werden im zweiten Kapitel die antiken Vorstellungen über diesen Gegenstand behandelt, wobei sich zeigt, dass diese mit den modernen grossenteils im schönsten Einklang stehen. Wir erhalten zunächst Kunde von den antiken Aerzten, die ihn zuerst in den Kreis ihrer wissenschaftlichen Untersuchung gezogen haben und unter denen Soranos, „vielleicht der fruchtbarste und bedeutendste antike Mediziner nächst Hippokrates und Galenos“, die wichtigsten Aufschlüsse bietet, dessen Ansichten uns in der lateinischen Bearbeitung des Caelius Aurelianus (5. Jahrhundert) vorliegen und von dem alle späteren Mediziner mehr oder weniger abhängig sind. Schon vor ihm hat Themison von Laodicea, ein Zeitgenosse Cäsars, über den Alptraum gehandelt, von dem wir aber nur die einzige wichtige Notiz haben, dass er denselben nicht wie die übrigen Aerzte Ephialtes, sondern bezeichnenderweise Pnigalion, den Würger, nannte. Diese Bezeichnung lehrt uns, dass schon dieser wie nach ihm Soranos, Oribasios u. a. in der Vorstellung des Erstickens, des Erwürgtwerdens das wesentlichste Merkmal des Alpdrucks erblickte. Dazu kommen bei den Alten als weitere Hauptmerkmale neben der Atemnot die Bewegungsunfähigkeit, die Sprachlosigkeit, verbunden mit der Vorstellung, dass ein Dämon oder Tier drückend auf der Brust sitze oder plötzlich sich auf sie stürze und sie bedrücke, auch wohl den Schlafenden zu notzüchtigen suche oder wollüstige Empfindungen erzeuge. Diese Alpträume galten für gefährlich, wenn sie bei demselben Individuum öfters, also chronisch auftraten, und für verwandt oder gar identisch mit epileptischen Anfällen, ja zuweilen wurde sogar ein förmlich epidemisches Auftreten derselben beobachtet. Aber während nun der Volksaberglaube irgend einen bösen Dämon als Erreger des Alptraums annahm, suchten auch schon die antiken Aerzte ihn auf natürliche Weise aus Verdauungsstörungen und Diätfehlern zu erklären. Auch haben sie schon richtig, wie die neueren, beobachtet, dass die Entstehung des Alptraums durch den Zustand des Uebergangs vom Wachen zum Schlafen oder umgekehrt besonders begünstigt wird. Ausserdem war ihnen wohlbekannt, dass gewisse, be-

sonders von hitzigem Fieber begleitete Krankheiten gerne allerlei schreckhafte, alpdruckähnliche Visionen von solcher Deutlichkeit erzeugen, dass sie für wirkliche Erlebnisse genommen werden. Der Verf. weist auf die bedeutsame sprachliche Erscheinung hin, dass die beiden Begriffe Fieber (ἠπίαλος) und Alptraum (ἐπίαλος) im Volksmund mit einander vertauscht werden und der gewöhnlich Ephialtes genannte Dämon des Alpdrucks mehrfach auch geradezu als Epialos, Epiales oder Epiolos (Fieber) bezeichnet werde. Kommt der Name Ephialtes, wie später ausgeführt wird, wirklich von ἐπὶ und ἄλλομαι her, und bedeutet demnach, was ganz dem Wesen des Alptraums entspricht, den Aufspringer oder Aufhocker, so darf wohl auf eine analoge Erscheinung in der deutschen Sprache hingewiesen werden, wo das Fieber der Ritten oder Jahrritt hiess; denn obwohl dieses Wort mit rütteln, schütteln zusammenhängt, wie sich noch in dem bei Hans Sachs öfter vorkommenden Fluch „dass dich der Jahrritt schütt“ verrät, so hat sich doch gewiss in der Volksvorstellung dieser Begriff mit der Zeit mit dem des Reitens, also des Aufsitzens vermischt, um so wahrscheinlicher, als die von Grimm im Deutschen Wörterbuch angeführten Beispiele sämtlich in dem Ritten des Volksglaubens ein alpartiges Wesen erkennen lassen.

Den aufgeklärten Ansichten der antiken Mediziner über den Alptraum entsprachen die von ihnen dagegen angewendeten Mittel und diätetischen Massregeln, Aderlass, Elleborus, Paeonienkerne und das Verbot des Bohnenessens, weil die Bohnen Blähungen und dadurch schlimme Träume und Alpdruck hervorrufen. Von dieser Erfahrung stammt auch der Aberglaube von bösartigen in den Bohnen wohnenden Totengeistern her.

Der Vorstellungsinhalt der antiken Alpträume ist nach diesen Ausführungen ungefähr derselbe wie der der mittelalterlichen und modernen. „Auch im klassischen Altertum trug der Alp bald einen furchtbaren, bald einen erotischen, bald einen aus beiden Eigenschaften zusammengesetzten Charakter und offenbarte sich entweder in tierischer oder in menschlicher (männlicher oder weiblicher) oder auch in einer aus Mensch und Tier zusammengesetzten Gestalt (zottige Wesen, Bock, Satyr, Hexe). Die verbreitetste Anschauung war die, dass er ein böser Dämon, insbesondere ein bösartiger Totengeist sei, der darauf ausgehe, die Menschen im Schlafe zu quälen; doch

haben nach antikem (und neuerem) Volksglauben bisweilen auch bösartige Menschen, Zauberinnen, Hexen u. s. w., die Fähigkeit, als Alpe aufzutreten. Endlich kommt hie und da die Vorstellung von einem gütigen und wohlwollenden Alpdämon vor, der dem Menschen sogar nützliche Dienste leistet, indem er ihn gesund macht, ihm die Zukunft offenbart und Schätze verleiht." Es werden dann acht besonders charakteristische Alpgeschichten aus dem Altertum aufgeführt, die man im Buche selbst nachlesen mag.

Hier möchte ich mir nur einige Bemerkungen erlauben. Das dritte Beispiel ist aus dem Schluss der fünften horazischen Epode entnommen, wo ein unglücklicher, von mehreren Hexen zur Gewinnung eines Liebeszaubers gemordeter Knabe vor seinem Ende seine Mörderinnen damit bedroht, dass er ihnen nach seinem Tode als ihre Nächte beunruhigender Alpdämon und Totengeist erscheinen werde, als nocturnus furor, nächtliches Schreckgespenst, das als Schatten ihnen das Gesicht zerkratzen und ihnen, auf der angsterfüllten Brust hockend, durch seinen Schrecken den Schlaf rauben werde. Das ist mit unheimlicher Deutlichkeit ausgemalt. Es hätte aber vielleicht als ein nachträglicher Beitrag zu der von Roscher in der Abhandlung über Kynanthropie S. 37 so treffend ausgeführten Bedeutung der Steinigung hinzugefügt werden dürfen, dass der Knabe den Hexen nachher auch noch mit der Steinigung droht, womit nach der dort vorgetragenen Deutung der Steinigung als eines Gegenzaubers ausgesprochen wäre, dass ihnen hiedurch in Zukunft ihr unheimliches Handwerk gelegt werden werde. Das fünfte Beispiel, Herodot 6 65 ff., wo ein Verstorbener einer Frau im Alptraum als Gespenst erscheint und mit ihr einen Sohn erzeugt, ist besonders deshalb wichtig, weil es aus historischer Zeit stammt und ziemlich zahlreiche Analogien aus historischer und mythischer Zeit hat, z. B. in der Sage von der Geburt Alexanders des Grossen, Platons, des Seleukos und Augustus. Ein merkwürdiges Beispiel eines erotischen Alptraums ist auch in einem hellenistischen Relief erhalten. Hier ist dargestellt, wie eine Sirene von schöner üppiger Gestalt, mit halbausgebreiteten Fittigen und Menschenbeinen, die aber in spitze raubtierartige Krallen auslaufen, sich rittlings auf einen schlafenden Hirten oder Landmann niederlässt. Die Liebesgier der Sirenen nach Menschen, die sie durch ihren Gesang einschläfern und dann überwältigen und zerfleischen, tritt uns auch in der hellenisti-

schen Literatur entgegen und ähnliches finden wir bei den nordisch-germanischen Elfen. Auch den nächtlichen Ringkampf Jakobs vor seinem Uebergang über den Jabbok, Gen. 32 23 ff. deutet ROSCHER gewiss richtig als einen Alptraum, wobei auch die Hüftverrenkung und der Segen, den Jakob als Sieger erringt, durch eine Reihe von beigebrachten schlagenden Analogien ihre vollkommen befriedigende Erklärung finden. Das letzte Beispiel endlich: Pan-Ephialtes erscheint einem Erkrankten während des Mittagsschlafs und macht ihn gesund, ist ein Beleg für die vereinzelt vorkommende Vorstellungsform eines gütigen und wohlwollenden Alpdämons.

Nach diesem inhaltreichen Kapitel kommt der Verf. weiterhin auf die verschiedenen antiken Benennungen des Alps zu sprechen. Zuerst wird die gebräuchlichste aller Bezeichnungen, Epialtes oder Ephialtes, auf ihre Herkunft untersucht und von den beiden Ableitungen, die sprachlich gleich zulässig sind, von ἰάλλω (sende, schiesse) und ἅλλομαι (springe) aus sachlichen Gründen die letztere bevorzugt, weil das Aufspringen oder Aufhocken eines dämonischen Wesens den Hauptinhalt der Vorstellung des Alptraums ausmacht, der auch in andern Bezeichnungen desselben Vorgangs zum Ausdruck kommt wie ἐπιπίπτειν, auf einen fallen, ἐπιπηδᾶν, auf einen springen, ἐπέρχεσθαι, ἐφέρπειν, herankommen, heranschleichen, irruere invadere, auf einen losstürzen, incumbere, sich auf einen legen. Von letzterem Worte kommt ja die lateinische Bezeichnung des Alps als Incubo oder Incubus her, und die verwandte Benennung Inuus betont eben auch vorzüglich die Vorstellung, dass ein lästiges Wesen auf dem Träumenden sitzt und ihn bedrückt. Die selteneren Formen Epiales, Epialos, Iphialos und Epialtos sind gleichfalls von ἐπί und ἅλλομαι abzuleiten. Dunkler aber ist die Erklärung der Worte ἠπίαλος, ἠπιάλης und ἠπιόλης, die gewöhnlich Bezeichnungen für den Fieberfrost, daneben aber auch für den Alpdruck sind. So verständlich die Benennung des Alpdrucks mit dem Worte für Fieber ist, so wenig können doch beide von der gleichen Wurzel kommen. Die Alten leiteten die drei Wörter im Gegensinn von ἤπιος, milde, ab, indem sie darin einen Euphemismus für das gefürchtete eigentliche Wort sahen. Der Anklang des Suffixes αλ an die Wurzel von ἅλλομαι mochte die Gleichstellung von Ἠπίαλος, Ἠπιάλης mit Επίαλος, Ἐπιάλης noch weiter unterstützen. Aber genügend

erklärt sind diese Worte für Fieber hiermit noch nicht. Mythologisch interessant ist, dass wir aus einer Notiz über Ἠπιάλης bei Eustathius erfahren, auch Herakles sei nach Sophron von dem Epiales heimgesucht worden, habe aber den Stiel umgedreht und den Würger wieder gewürgt, ähnlich wie er ein anderesmal mit Gēras, dem personifizierten Alter, und bei Euripides Alkestis mit dem Todesgotte siegreich kämpft. Unter den übrigen griechischen Benennungen des Dämons des Alpdrucks ist besonders von Wichtigkeit diejenige, die ihm als einem zuweilen nützlichen und freundlich hilfsbereiten Wesen beigelegt wird, Ἐπωφέλης oder bloss Ὠφέλης, eine Bezeichnung, die im Anhang I zu einer neuen Erklärung des Namens Mephistopheles verwertet wird. Von den lateinischen Namen sind Inuus und Incubus bereits erwähnt. Die Bezeichnung Faunus ficarius für den Alpdämon ist von besonderem Wert für den im vierten Kapitel geführten Nachweis, dass namentlich Pan und die verwandten Gestalten der römischen Mythologie für Urheber des Alpdrucks gehalten wurden. Das gleiche gilt von der Bezeichnung Pilosus, da hiemit der Alpdämon als rauhhaariges zottiges Wesen bezeichnet wird, wie ein solches vielfach den an Alpdruck Leidenden ihre Beängstigung zu erzeugen scheint, eine Vorstellung, die sich nach den Beobachtungen der Neueren ganz einfach aus den rauhhaarigen, aus Schaf- oder Ziegenfellen bestehenden oder daraus hergestellten Bettdecken erklärt, die, wenn sie die Athmungsmündungen der Träumenden verschliessen, notwendig die Vorstellung von einem rauhhaarigen, bocksartigen Dämon erzeugen. „So verstehen wir, weshalb gerade die bocksgestaltigen Pane, Satyre, Faune als Alp gedacht wurden, weil nämlich im Altertum vorzugsweise Ziegen- oder Schaffelle oder aus solchen hergestellte Decken (χλαῖναι) die Schlafenden vor Kälte und den Unbilden der Witterung zu schützen pflegten.“ — Die gallische Bezeichnung Dusius endlich, die einen besonders den Weibern nachstellenden Alpdämon bedeutet, wird mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit mit der griechischen Wurzel δυς, skr. dus, in Verbindung gebracht, wodurch diese Dämonen als schlimme Geister bezeichnet werden, und damit stimmt die ihnen von Augustin und Isidor beigelegte Eigenschaft „improbi“ trefflich überein.

Ueber den Inhalt des vierten Kapitels, in dem die Erklärung, weshalb gerade Pan, Faunus, Satyrus, Silvanus vor-

zugsweise zu Alpdämonen geworden sind, aufs eingehendste durchgeführt wird, können wir nach dem Bisherigen hinweggehen und auf das Buch selbst verweisen. Der Verf. beweist hier aufs neue sein oft bewährtes Geschick, mit Verwertung seiner ausgedehnten, auch die entlegensten Quellen aufspürenden Litteraturkenntnis ein völlig überzeugendes Ergebnis zu gewinnen und den Leser mit dem Gefühl zu entlassen, dass hier eine abschliessende Leistung für ein ungemein schwieriges Gebiet geboten ist.

Auf allgemeinste Teilnahme darf die im Anhang I gegebene Untersuchung über den Namen Mephistopheles zählen, die mit den vorhergehenden in engstem Zusammenhang steht. Nachdem sich hier ergeben hat, dass unter den Benennungen der Alpdämonen auch solche sich befinden, die einen nützlichen, hilfreichen Dämon Epopheles kennen, liegt die Vermutung nahe, dass auch in dem noch immer unerklärten Namen Mephistopheles der Stamm ὠφελε „nützen" stecke und dass er aus Megistopheles verderbt sei und also einen „höchst nützlichen" Geist bedeute. Sprachlich ist ja gewiss vorneweg nichts dagegen einzuwenden, dass unter Einwirkung des nachfolgenden ph das g der ersten Worthälfte auch zu ph werden konnte. Der Verf. nimmt jedoch diesen Lautwechsel keineswegs leicht und kommt am Schluss ausführlich darauf zu sprechen. Der neueste Versuch der Namensdeutung als eines deutschen Kosenamens Stoffele-Tölpel verdient keine Beachtung, da er die erste Hälfte Mephi ausser Acht lässt und da auch der Mephistopheles der Faustsage in der That sich nicht als dummer Teufel erweist. Der Verf. geht aber, nachdem er in einem Nachtrag diese Deutung zurückgewiesen, mit gewohnter Gründlichkeit zu Werke und erörtert zunächst die verschiedenen vielfach schwankenden Namensformen.

Die älteste Form vom Jahre 1509 dürfte Mephis Dophulus sein, dann folgen Mephostophiles im ältesten Faustbuch 1587, Mephostophilis in Marlowes Faust 1598 (abgekürzt Mephosto), offenbare Korruptel aus dem vorigen, bei Shakespeare um 1600 Mephostophilus, ferner Mephistophiles in verschiedenen Ausgaben von D. Faust's Höllenzwang, schwerlich vor 1520, und endlich die durch Goethe herrschend gewordene Form Mephistopheles, die sich zuerst in Handschriften wie Dr. Joh. Fausti Nigromantia et Cabbala alba, Mephistopheles et Auerhahn (wann?)

findet. Von der nur einmal 1612 sich findenden Form Mephistophiel ist abzusehen, da sie nur eine Analogiebildung nach anderen Namen der höllischen Hierarchie auf el ist. Die aus Akten von Hexenprozessen nachgewiesene Form des Teufelsnamens „Stöphel", „Junker Stof", möchte der Verf. nicht mit Grimm für Kürzungen aus Christophel nehmen, da die Bezeichnung eines Teufels mit dem mit Christus zusammengesetzten Namen eines Heiligen im höchsten Grad unwahrscheinlich sei und jene Form sich ebenso gut aus dem Abfall des ersten Bestandteils von Mephistopheles erkläre.

Um für Ergründung der Etymologie des Namens die richtigste Namensform festzustellen, genügt die Feststellung der ältesten Formen allein nicht, sondern es ist dabei notwendig das Wesen und der Charakter des Mephistopheles in Betracht zu ziehen. Dies zum erstenmal betont und ausgeführt zu haben, ist das Verdienst des Verf., der hierdurch der Erklärung des Namens ganz wesentlichen Vorschub geleistet hat. Bei dieser Untersuchung ergiebt sich als hervorstechender Zug im Wesen des Mephistopheles in der alten Faustsage die Rolle eines allezeit hilfreichen, alle Bedürfnisse Faust's befriedigenden Dieners, d. h. eines spiritus servus oder familiaris nach Art des germanischen Hausgeistes oder Hauskoboldes. Gegenüber dieser Erkenntnis halten die sämtlichen aus dem Hebräischen gesuchten Etymologien nicht stich und erleiden auch die griechischen eine wesentliche Einschränkung, sofern sie dem in der Faustsage vorwaltenden Charakter des Dämons nicht gerecht werden und fremde Züge in denselben hineintragen. Dem gegenüber erscheint die Erklärung des Verf., wonach der Stamm ὠφελ, der nützen, helfen bedeutet, den Grundbestand des Wortes bildet, als eine wahrhaft befreiende That. Die Beispiele, die er für die hilfreichen Hausgeister in reicher Fülle beibringt, hätten vielleicht noch vermehrt werden können durch die düstere Dichtung Annette's von Droste-Hülshoff, vom spiritus familiaris des Rosstäuschers. Am meisten Bedenken scheint dem Verf. selbst noch die Umwandlung des g in Megistopheles zu ph zu machen, doch hebt er mit Recht nicht nur die unwillkürliche Umformung von seltenen griechischen und lateinischen Namen in den Handschriften des Mittelalters und der Renaissance hervor, sondern nimmt noch eher die Möglichkeit einer absichtlichen Entstellung des Namens an, die auch sonst bei Dämonen-

namen zu beobachten ist, wie Deixel, Deicker (Deihenker) für Teufel, potz und kotz für Gottes und ähnliche.

Nach dieser meisterhaften Darlegung folgen in einem zweiten Anhang die Stellen antiker Aerzte, die vom Wesen und der Entstehung des Alptraums handeln, im dritten noch ein merkwürdiger Bericht aus TRITHEIMS Annales Hirsaugienses über ein zu Ende des 15. Jahrhunderts in einem Nonnenkloster beobachtetes epidemisches Auftreten des Alpdrucks, der dort schliesslich in vorübergehenden therianthropischen Wahnsinn ausartete, indem sich die Nonnen von Buhlteufeln in Tiergestalten heimgesucht glaubten und sich zuletzt selbst für tiergestaltige Dämonen hielten und sich wie solche gebärdeten.

Der im Vorstehenden in der Kürze mitgeteilte Inhalt des Buches wird genügen, das Urteil zu rechtfertigen, dass dasselbe als eine wertvolle Bereicherung der Wissenschaft zu begrüssen ist, die auf das lebhafteste Interesse nicht nur der Fachgenossen, sondern selbst weitester Kreise Anspruch erheben kann.

Calw. Paul Weizsäcker.

I. Abhandlungen.

Der Volksglauben im Bergischen[1] an die Fortdauer der Seele nach dem Tode.

Von

O. Schell.

Es soll hier keineswegs unsere Aufgabe sein, die historische Entwicklung der Lehre von der Seele auch nur bei den Germanen zu verfolgen. Noch viel weniger kann dies hier geschehen rücksichtlich des gesamten Gebietes der Ethnographie, als deren Resultat (mit Tylor zu reden) die Entwicklung der ätherartigen Seele der primitiven Biologie bis zu der immateriellen Seele der modernen Theologie erscheint.

Ehe wir jedoch auf unser Thema eingehen, ist es dringend geboten, das Verhältnis der Seele zum Leibe beim lebenden Menschen im Glauben unseres (bergischen) Volksstammes ins Auge zu fassen.

Eine unlösliche Verbindung geht die Seele mit dem Körper nicht ein, so dass da, wo eine Trennung beider, auch nur vorübergehend bewirkt, eine dauernde Trennung oder den Tod herbeiführen würde. Die Seele kann eine kürzere oder längere

[1] Das ehemalige bergische Land zieht sich vom Siebengebirge bis zur Ruhr am rechten Rheinufer hin.

Trennung von dem zuständigen menschlichen Körper erleiden. Besonders im Schlafe verlässt die Seele in Gestalt einer Maus den Körper und wandert umher. So sah ein Bursche im Dönberg bei Barmen die Seele in Gestalt einer Maus aus dem Munde seines neben ihm schlafenden Oheims schlüpfen, um nach einiger Zeit zurückzukehren. Unmittelbar darauf erwachte der Alte. Die Maus (oder Ratte), das Attribut der hl. Gertrud, ist nach germanischer Auffassung die verkörperte Menschenseele, welche zur hl. Gertrud, der ehemaligen Schlachtwalküre, darum in Verbindung gebracht wird, weil bei ihr alle Seelen der Verstorbenen in der ersten Nacht weilen. In der Mathiasnacht (vom Peterstag zum Mathiastag, 22./23. Februar) wandern nach dem zu Rosbach an der Sieg verbreiteten Glauben die Geister derer, die im nächsten Jahre sterben werden, zum Kirchhof hinaus. Aber nicht nur vermag ein anderer solche Geister (über das Verhältnis der Geister zu den Seelen weiter unten) zu sehen, sondern der seltsame Fall ist dem dortigen Volksglauben verbürgt, dass Vorwitzige hinausgingen und ihren eigenen Geist schauten.

Es möge gleich hier vorweg bemerkt werden, dass ein Mann zu Wüllscheid bei Aegidienberg regelmässig in jener Nacht von Geistern, welche an sein Schlafzimmer klopften, abgeholt wurde, welche ihn zur Begleitung nötigten. Dann bewegte sich der Zug zum Kirchhofe von Aegidienberg, wo die Geister einen Rundgang antraten, währenddessen der Lebende auf der Geister Geheiss eifrig betete.

Es sind die Hollenfahrten, welche in diesen Erscheinungen zu erkennen sind, allerdings in mehr oder weniger veränderter Form. Kuhn bemerkt dazu: „Die, welche in der Mathiasnacht um die Mitternachtsstunde geboren sind, müssen mit den Hollen fahren, d. h. sie müssen in bestimmten Nächten des Jahres auf dem Kirchhofe die Geister tragen. Dafür wissen sie auch immer voraus, wer im Dorfe stirbt, indem alle Leichen sich bei ihnen melden müssen.“

Wie tief eingewurzelt dieser Glaube im Bergischen war, beweist ein „typisch-spiritualistischer Fall“, welchen Jung-Stilling, der lange Zeit hier lebte und dem angrenzenden Siegenschen entstammte, anführt, indem er behauptet, es seien Beispiele von Kranken zu seiner Kenntnis gekommen, die vor Sehnsucht nach abwesenden Freunden in Ohnmacht gefallen seien und indessen dem entfernten Gegenstande ihrer Anhänglichkeit erschienen. Eine solche Ohnmacht des Körpers ist aber, wie wir eben sahen, durchaus nicht eine unausbleibliche Folge bei der Trennung von Seele und Leib. Eine klassische Ausgestaltung hat diese Auffassung in der Sage von König Gunthram (Grimm, Deutsche Mythologie[3] S. 1036) erfahren.

Die nahe Berührung dieser volkstümlichen Auffassung mit einer primitiven Traumtheorie soll hier nur erwähnt, aber nicht weiter verfolgt werden. Es sei nur noch bemerkt, dass die Idee von der Seele, welche sich in einem Tier (vorzugsweise einer Maus) verkörpert und der Anschauung, nach welcher der Traum als eine Reise der Seele des Schlafenden betrachtet wird, eine gewisse Erweiterung erfährt durch einen Zug, welcher von dem sagenhaften Klein-Merges in Unterbach erzählt wird. Einst sass nämlich Klein-Merges in Arrest. Zu gleicher Zeit spazierte er umher, tauschte freundliche Worte mit seinen Bekannten und ging ins Wirtshaus, heiter und guter Dinge.

Die Mitteilungen über das sog. „zweite Gesicht“, welche überaus zahlreich im Bergischen sind, müssen hier erwähnt werden; ein näheres Eingehen ist für uns ausgeschlossen, da es mehr als problematisch ist, über ihren Wert eine Entscheidung zu treffen.

Auf einem etwas festeren Boden bewegen wir uns bei der sog. Bilokation, womit man das Vermögen namentlich der Heiligen bezeichnet, an zwei verschiedenen Stellen zu gleicher Zeit sein zu können, was sich mit der Mitteilung von Klein-Merges berührt.

Der Tod führt die Trennung von Leib und Seele herbei. Dieses wichtige Ereignis, das bedeutsamste im Leben des Menschen, musste zu allen Zeiten, unter allen Völkern und auf allen Kulturstufen das Nachdenken wecken und auf die der Psychologie gestellten Probleme mit Naturnotwendigkeit führen. Das gilt auch vom bergischen Volke. Unendlich mannigfaltig sind schon die Todvorbedeutungen, worüber ich mich im Urquell (N. F. I 15ff.) kurz verbreitet habe, ohne diese Materie auch nur einigermassen zu erschöpfen. Hier seien nur einige Züge verzeichnet, welche uns über die Seele Aufschluss geben.

Hat man des Nachts grosse Unruhe, so stirbt bald ein Verwandter (Delling). Die dortige Bevölkerung erklärt das folgendermassen: Der Geist ist etwas Unbegreifliches im Menschen. Liegt nun jemand todkrank darnieder und hegt grosse Sehnsucht nach einem Freunde, Verwandten etc., so macht der Geist des Schwerkranken dem Geist des mit Sehnsucht Erwarteten Mitteilung, und dieser hat infolge dessen im Schlafe keine Ruhe (wortgetreu nach den Angaben von Karl Thomas in Delling). Leider ist über die Art und Weise, wie sich das Volk diesen Seelenrapport denkt, keine Auskunft zu erlangen.

Zwei Männer in Elberfeld gingen einst zum alten katholischen Friedhof in der Albrechtsstrasse. Plötzlich blieb einer stehen und heftete den Blick unverwandt auf den Boden. Auf die Frage seines Begleiters, was er sehe, winkte er verweisend mit der Hand. Nach einiger Zeit setzte er seinen Weg fort und teilte nun jenem mit, dass er dort hätte halten müssen, um den Geist eines Menschen, der bald sterben werde und dessen Leichenwagen er gesehen habe, passieren zu lassen.

Eines Abends ging die elfjährige Tochter eines Bauern auf den Hof hinaus. Nach kurzer Zeit stürmte sie atemlos in die Stube und rief ihren Eltern zu, auf dem Misthaufen sei ein Spuk, denn sie habe dort etwas Weisses gesehen. Die Eltern folgten, fanden das Weisse, gruben nach und fanden

den Leichnam eines neugeborenen Kindes, welches dort unmittelbar vorher von einem Nachbarn verscharrt worden war (Delling). Offenbar ist das „Weisse“ als Seele oder Geist des eben verstorbenen Kindes aufzufassen, so dass wir zugleich einen wichtigen Fingerzeig für die Auffassung des Wesens der Seele im Glauben des bergischen Volkes erhalten.

Einen Schritt weiter in der zuletzt angedeuteten Richtung bringt uns der Glaube an die „Gehster-Pattschen“ (Geistermale), welcher an der unteren Wupper verbreitet ist. Diese Gehster-Pattschen zeigen sich an Beinen und Schenkeln (Werlhoff'sche Blutfleckenkrankheit) und entstehen nach der Meinung des Volkes durch das Kneifen der Geister, wodurch sie den baldigen Tod eines Menschen ankündigen. Fügen wir noch hinzu, dass in der Umgegend von Elberfeld der Glaube herrscht, beim Sterben verlasse die menschliche Seele den Körper in Form eines Windhauches durch den After, so sind wir unter Berücksichtigung der entsprechenden Sagen im Stande, das Wesen der Seele im bergischen Volksglauben dahin zu definieren, dass dieselbe als ein Abbild des menschlichen Körpers in der Form eines Lufthauches erscheint; sie vermag schon zu Lebzeiten des ihr zuständigen Körpers diesen für einige Zeit zu verlassen und fortzuschweben, namentlich um als Vorbote des Todes zu fungieren. Sie besitzt physische Kraft (Geister-Pattschen) und verkörpert sich in Tierformen, namentlich in der Maus. Das Wesen der Seele als eines luftartigen Hauches lässt sich auch klar aus der Anschauung erschliessen, dass die Irrlichter die Seelen solcher Kinder seien, welche ohne Taufe verstarben. Eine Aehnlichkeit zwischen der Seele, welche z. B. in der Mathiasnacht erscheint, und ihrem fleischlichen Leibe muss unbedingt zugestanden werden, da eine vollständig wesenlose Seele nicht auf den Tod eines ganz bestimmten Menschen hinzuweisen vermöchte (man vergleiche K. König, Unser Auferstehungs-

glaube S. 11). Diese Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper geht so weit, dass eine Verstümmelung des Körpers gewissermassen eine Verstümmelung der Seele hervorruft. So sucht ein Geist bei Mettmann sein Hirn, das dem Toten abhanden kam (D. Verf. Berg. Sagen S. 93).

Ueber das Wesen der Seele vergleiche man u. a. noch Laistner, Nebelsagen S. 135f., Liebrecht, Zur Volkskunde S. 54ff.

Eine notwendige Konsequenz der Anschauung, dass den Seelen oder Geistern eine sichtbare Gestalt zugeschrieben wird, allerdings nur in der Form eines Schattens, Hauches, Nebels etc., ist die Annahme, dass die Seele eine Stimme habe. Selbst die Pflanzenseele, worauf wir weiter unten zurückkommen werden, hat eine solche; zieht man Orchis maculata (in der Landbevölkerung bei Elberfeld Adamshändchen nach der handförmig geteilten knolligen Wurzel genannt, in Düssel mit dem Namen Gottes- und Teufelshändchen belegt) aus der Erde, so giebt die Pflanze einen klagenden Ton von sich. „Jenen Menschen, die deutlich wahrnehmen, dass die Seelen, die ihnen in einem Traum oder einer Vision erscheinen, sprechen, ist natürlich die objektive Realität der Geisterstimme ebenso selbstverständlich wie die Geistergestalt, von der sie ausgeht." Unterredungen mit Geistern sind unseren abergläubischen Landbewohnern (viele Sagen) durchaus vertraut, wenn auch die Art der Stimme nicht näher gekennzeichnet wird.

Eine weitere unausbleibliche Folge dieser Anschauung ist es, die Seele als etwas Materielles zu denken, als eine Seelensubstanz. Darum öffnet man in einigen Gegenden die Fenster, wenn jemand gestorben ist, damit die Seele das Haus verlassen kann, nachdem sie vom Leibe geschieden ist. Einer rein immateriellen Seele könnte man auch die Rückkehr zum Sterbehause nicht durch Verbrennen des Sterbstrohs verwehren. Ebensogut wie die Ureinwohner von Queensland die Seelen peitschen (Tylor, Anfänge der Kultur I 447), so sah man

auch den Geist des glühenden Kornelius in Elberfeld von zwei bannenden Geistlichen nach dem Kirdel eskortieren, wobei jene mit ihren Lendenstricken fortwährend nach ihm schlugen und ihn so zwangen, ihrem Bannspruche zu folgen.

Ferner ist der Tote im stande, zu hören. Darum bemerkt Cäsarius von Heisterbach, dass man sich an der Bahre eines Verstorbenen hüten müsse, Böses über ihn zu denken oder gar zu sprechen, denn dadurch träte man gewissermassen als Zeuge gegen ihn auf.

Die Seelensubstanz ist auch aus der Seelenüberfahrt zu ersehen; tief sinkt der Kahn in den Strom, das Gewässer ein (viele Beispiele in den Sagen des Bergischen).

Zusammenfassend möchten wir an dieser Stelle Tylor das Wort geben, wenn er behauptet: „Die Lehre von ätherischer Natur der Seele ist auch in neuere Spekulationen übergegangen, und der europäische Bauer hält noch daran fest; wie Wutkte sagt, haben die Geister der Toten für ihn eine nebelhafte und verschwommene Körperlichkeit, denn sie haben so gut Leiber wie wir, nur von anderer Art: sie essen und trinken, können verwundet, ja selbst getötet werden."

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Wenden wir uns nun der Frage zu, wo die Seele nach dem Scheiden aus dem menschlichen Leibe weilt. Eine direkte Beantwortung dieser Frage scheint unthunlich. Versuchen wir eine solche vielmehr aus einer Reihe von Ueberlebseln in Sitte, Sage, Brauch etc. zu konstruieren. Man sieht noch vielfach darauf, dass die Füsse des Toten gen Osten gerichtet sind; nach Osten, dem aufgehenden Lichte entgegen, muss der Tote im Grabe ruhen. Die Nadel, mit welcher das Totenkleid genäht wurde, verbleibt mit dem Faden an demselben, damit die Seele ihr Totenkleid nötigenfalls ausbessern kann. Die Redensart, man kann nicht so ohne weiteres mit Schuhen und Strümpfen in den Himmel gehen, erinnert an den altheidnischen Totenschuh (helskô) für die lange Wanderung

der Seele zum Seelenaufenthalt, der hier in Anlehnung an die christliche Religionslehre „Himmel“ genannt wird. Diese Wanderung der Seele, vermischt allerdings mit christlichen Anschauungen, klingt deutlich durch, wenn ein Sterbender bittet, ihm kein langes Totenkleid zu geben, damit seine Füsse sich bei der Auferstehung in demselben nicht verwirren möchten. In den Sarg eines Juden legt man Hammer, Nähnadel und Zwirn (Lieberhausen). Geldmünzen als Totenbeigaben dürften für das Bergische bis jetzt nicht ermittelt worden sein. Alle diese Bestattungsopfer, welche den Zweck verfolgen, den Toten Gegenstände zu ihrem Gebrauche nach dem Tode zuzuführen, tragen schon deutlich den Stempel des Verfalls an sich (Tylor, Anfänge der Kultur, I 485). Hierher gehört auch noch der Gebrauch, Blumen über den Verstorbenen zu streuen und den Grabhügel, welcher in Meiderich die bedeutsame Form eines Schiffes annimmt, mit Blumen, Kränzen und Palmen zu zieren. Die Grundanschauungen dieser Gebräuche sind zweifelsohne älter als das Christentum, da sie bei vielen wilden Volksstämmen bezeugt sind.

Den Aufenthaltsort der Seelen nach dem Tode scheint der Volksglaube vielfach als keinen allzu verlockenden aufzufassen. Das erhellt schon aus dem Bestreben der Seelen oder Geister, zurückzukehren auf den Schauplatz ihrer früheren Thätigkeit, wenn auch keine schwerwiegenden Vergehen vorliegen, welche zu einer solchen Rückkehr zwingen. So zeigen sich wiederholt die Geister der Verstorbenen am Herde des Hauses, der zu ihnen in nahe Beziehungen gesetzt wird (Rademacher, Ueber die Bedeutung des Herdes, Urquell IV 57 ff.), um sich zu wärmen, z. B. in Haus Breidenbach bei Lindlar. Das bei vielen wilden Volksstämmen hervortretende Bestreben, sich der oft lästigen und unbequemen Hausgeister zu entledigen, bewegt auch die Brust des bergischen Landmanns, wenn er das Schôfstroh hinter dem abziehenden Leichenwagen her verbrennt, denn damit soll, wie es in Remling-

rade ausdrücklich heisst, der Geist des Geschiedenen an der Rückkehr verhindert werden. Um die Rückkehr des Geistes ins Sterbehaus zu verhüten, richtet man die Füsse der Leiche der Thüre zu. Derselbe Gedanke trieb offenbar in Merheim zu dem Brauche, den Sarg auf dem Schôfstroh zum Kirchhof zu fahren. Bei der Rückkehr hatte es der Fuhrmann so einzurichten, dass das Stroh verloren ging, ohne dass er die Hand an dasselbe legte. Brachte er das Stroh wieder auf den Hof zurück, so brachte er auch Krankheit und Tod mit. Auch durfte er die Strohbündel nicht herabwerfen, weil er sonst von einem Uebel befallen worden wäre (Montanus-Waldbrühl, Vorzeit I 171).

Der fast auf der ganzen Erde geteilte Glaube, dass die Seelen solcher Menschen, welche eines gewaltsamen oder vorzeitigen Todes gestorben sind, schädliche oder böse Wesen seien, welche zum mindesten durch Umgehen etc. die Ueberlebenden ängstigen, herrscht auch bei uns, wie viele Sagen erhärten. „Wie Meiners in seiner ‚Geschichte der Religionen‘ annimmt, sind sie gegen ihren Willen aus dem Körper vertrieben worden und haben Zorn und Rachsucht in ihre neue Existenz mit hinüber genommen; kein Wunder, dass die Menschen so allgemein in der Ansicht übereinstimmen, wenn die Seelen der Toten überhaupt in der Welt noch fortleben müssten, so seien die passendsten Wohnorte für sie nicht die Behausungen der Lebenden, sondern die Ruhestätten der Toten. — Und durch alle Wechsel der religiösen Ideen hindurch, von Anfang bis zu Ende während des ganzen Laufes der menschlichen Geschichte, machen die umherwandernden Geister der Toten den mitternächtigen Begräbnisplatz zu einem Orte, wo den lebenden Menschen Furcht und Grauen überläuft.“ Aber nur kurze Frist ist den Geistern für ihr Weilen auf Erden gestattet: zur Zeit der Mitternacht können sie aus dem Lande der Schatten heraufkommen. Wenn aber der Tag naht, müssen sie die menschliche Nähe fliehen und zurückkehren ins Jenseits.

Nur seltene Ausnahmen gestattet diese Regel. Das Bestreben der Menschen, sich der lästigen Geister zu erwehren, führte dann zu den zahllosen Verbannungen derselben. Katholische Geistliche sind vor allen Dingen in dieser Kunst erfahren. Einsame Schluchten und Thäler, alte, schauerliche Ruinen sind es vorzugsweise, welche den Geistern zum Aufenthalte angewiesen werden. In erster Linie gilt das Siebengebirge als Aufenthaltsort der Geister, wo auch die Grossen und Mächtigen dieser Erde, selbst Kaiser unseres Volkes, ruhelos umherirren, bis Kölner Prälaten ihre Ueberfahrt über den vorzüglichsten deutschen Totenstrom, den Rhein, bewirken. In verschiedenen Sagen wird ausdrücklich betont, dass die Geister ins Meer hinausgesteuert worden seien, wo Britannien, das Totenland, liegt. Zu den Unglücklichen im Siebengebirge zählt auch der verbannte Bürgermeister von Köln, der auf glühendem Wagen jährlich viermal in der Runde einherfährt, weil er die mächtige Rheinstadt verraten wollte.

Mit den letzteren Ausführungen sind wir bereits zu einem andern Gebiet übergegangen, zu der Vorstellung von einem Fluss (oder Meeresarm), der von den Seelen der Verstorbenen auf dem Wege zum Jenseits passiert werden muss, und welcher als einer der merkwürdigsten Züge in der Mythologie der Menschheit bezeichnet worden ist. Eine Deutung dieses Problems versucht Tylor (Anfänge der Kultur II 92). Schon Prokop (Gothenkrieg IV 20), der dieses Glaubens Erwähnung thut, bemerkt, dass die Sache ganz fabelhaft klinge. Dem Empfinden des Germanen jedoch war diese Anschauung sehr natürlich, da Hel zugleich die Göttin des Todes und des Lebens ist, und alles Dasein der Unterwelt, dem Niflhel, dem Wasser, Anfang und Ende verdankt. Dieser Urquell des Seins und zugleich der Abgrund, der alles Sein nach seinem Dasein wieder verschlingt, liegt unter der ältesten Wurzel Ygdrasils, der Weltesche. Es ist der Thingbrunnen der Götter, dessen weitere Ausführung ein Bild lieferte, das an

spekulativer Tiefe kaum seinesgleichen hat. Im Mittelalter begegnen wir ihm in veränderter Form im Kreuzesbrunnen wieder, dessen sich die mystisch-parabolische Dichtung mit Vorliebe bediente, beeinflusst andererseits vom Orient, wo noch heute wunderbare Anklänge daran im Glauben des Volkes haften (man vgl. u. a. meine Legenden aus Palästina, Urquell VI 68).

Die eine Seite von Niflhel, nach welcher es das Leben erschliesst, kommt für die in Frage stehenden Erörterungen nicht in Betracht. Wir haben es hier ausschliesslich mit der Unterwelt als dem Totenreiche zu thun.

In älterer Zeit wähnte der Germane den Sammelplatz der Verstorbenen hinter den Wolken, im unsichtbaren, farblosen Aether, durch die Wolken mithin von der sichtbaren Welt geschieden. Durch die Wolkengewässer zieht also der Pfad eines Jeden, der als Schatten die Erde verlässt, um in die unbekannten Gefilde des Jenseits zu gelangen. Diese trennenden Wolken erscheinen bald als Meer, bald als Strom. Das erdumgürtende Meer fasst SIMROCK als den eddischen Strom Wimur, „aller Flüsse grössten“, auf. Sonach besteht zwischen dem Meer und dem Strom nach germanischer Auffassung nur ein Gradunterschied, keine wesentliche Verschiedenheit, was schon aus dem damaligen Kulturstandpunkt erklärt werden kann. Das wesentlichste Kennzeichen dieses Meeres oder Stromes ist die durch dasselbe herbeigeführte Scheidung zwischen Leben und Tod, welche in einigen Gebräuchen und Redensarten anklingt. Dieser Strom, der die Oberwelt von der Unterwelt scheidet und der das Meer mehr und mehr zurückdrängte im Glauben des Volkes, auch dieser Strom ist so breit, dass eine Ueberfahrt nötig ist. Darum erzählen Mythe und Märchen auch im Bergischen von einem Fährmann, der die verstorbenen Seelen über den Totenstrom setzt. Griechen und Römer, vielfach auch die Germanen, pflegten darum die Sitte, den Toten das Fährgeld in den Sarg zu

legen, wenn dieses auch noch zu andern Zwecken bestimmt war (Sartori, Die Totenmünze, Archiv für Religionswissenschaft II 205 ff.).

In der Region der geheimnisvollen Wolken, den Wohnsitzen der Götter und dem Aufenthaltsorte der Toten benachbart, wohnen nach germanischer Auffassung aber auch die Wesen der verschiedensten Art, mögen sie Verkörperungen der schädlichen oder segenbringenden elementarischen Wolkenkräfte sein. Aber diese alte Auffassung vom Totenreiche wandelte sich bald und nahm andere Formen an. Auch der Germane strebte nach festeren, konkreteren Anhaltspunkten für seinen Glauben, für seine Mythen. Er begann allmählich die Lokalisierung des Totenreiches auf der Erde, um dieses dem am Sinnlichen haftenden Volke näher zu rücken. Das Reich jenseits der Wolken wurde ihm zu einem Reich unter den Fluten des Meeres (Frau Holle), eines Sees oder dergleichen, zu dem sagenhaften, meerumspülten Britannien, von dem nur dunkle Kunde zu ihm gedrungen war. Und noch später verlegte er das Totenreich in den Schoss der Erde, in hohle Berge und schauerliche Höhlen. Diesbezüglich sei nur an die bekannteste Mythe unseres Volkes, an die Sage von Barbarossa im Kyffhäuser erinnert, die in unzähligen Abarten Deutschlands Gaue von den Alpen bis zum Meeresrande überspinnt, und die auch an verschiedenen Orten des bergischen Landes ihren Niederschlag bis zur Jetztzeit gerettet hat.

Das ist in grossen Zügen der Werde- und Wandlungsprozess, den die Anschauung vom Totenreich im germanischen Volksbewusstsein erfahren hat.

Wechselte nun der Ort für den Aufenthalt der Toten, nahm er immer greifbarere Formen an, so konnte dasselbe auch für den hemmenden Totenstrom, der doch auch zugleich die Verbindung mit jenem abgab, nicht ausbleiben. Die Wolken wurden zum nordischen Meer, zum Strom, zum Rheine; zum Rheine in erster Linie, dem Grenzstrome der

Germanen z. B. zur Zeit des Tacitus. Auch sprachlich wird von KUHN (Westfälische Sagen S. 129) das Wort „Rhein“ als Grenzstrom gedeutet, aber auch nach dieser rein sprachlichen Seite mit seiner Bedeutung als Grenzstrom zur Ober- und Unterwelt in Beziehung gesetzt.

Doch auch der andere Grenzstrom Germaniens, welchen jener römische Geschichtsschreiber als solchen aufführt, die Donau, galt gleichermassen als Totenstrom. Diese Auffassung tritt in dem Nibelungenliede noch ziemlich klar zu Tage: Unter dem Elfenfährmann ist kein anderer als der Totenschiffer zu verstehen.

Eine Reihe anderer Flüsse hat für mehr oder weniger beschränkte Gebiete den Charakter als Totenfluss angenommen. Vor allen Dingen ist es aber der Rhein, der dem Germanen als heiliger Strom galt, wie dem Inder der Ganges.

Auf die Seelenüberfahrt mag auch der in Meiderich übliche Brauch, den Grabhügeln die Form von Schiffen zu geben, hinweisen.

Anders dagegen fassten die britischen Barden in ihren Gesängen die Ueberfahrt der Seelen nach der Unterwelt auf, denn dahin gelangen sie nur durch den Weiher der Angst und das Thal des Todes, zunächst ins Meer und dann an die Gestade, wo sich der Mund des Höllengrundes gähnend öffnet. Und ein nordenglisches Lied, das ehemals bei der Totenwache erklang, redet von einer Angstbrücke, welche nur so breit ist wie ein Draht, über welche die Seele zur Unterwelt schreiten muss.

Damit sind wir bereits in das Gebiet veränderter Anschauungen eingetreten, nach welchen die Ueberschreitung der Brücke über den Totenstrom die Seelen ebenso sicher in die Unterwelt führt, wie die Ueberfahrt über den Strom oder das Meer. Fügen wir noch hinzu, dass der Stromübergang anfänglich durch Waten erfolgte (vgl. u. a. SIMROCK's Hand-

buch[6] S. 255), so kann man ein Schritthalten in den Volksanschauungen mit seinen kulturellen Fortschritten nicht verkennen.

Auch in der Edda begegnen wir schon einer Totenbrücke, wenn die Hüterin derselben Hermodre zuruft: „Unter dir (einem Lebendigen) tönt meine Brücke mehr, als unter den fünf Haufen toter Männer, die gestern darüber ritten." Nicht lautlos erfolgte also der Uebergang, ein Zug, welcher in Sage und Märchen, in Brauch und Lied mit feinem Verständnis beibehalten wurde. Der Totenschuh, welcher den Leichen für die lange Wanderung mitgegeben und an die Füsse gebunden wurde, brachte dieses Geräusch hervor. Dieser altnordische helskô begegnet uns auch in mehreren Sagen des bergischen Landes, z. B. in einer solchen von Ratingen, wo ein Geist alljährlich ein Paar neuer Blechschuhe erhält.

Noch ein anderer Punkt verdient Beachtung. Bis auf unsere Zeit herab ist es im ganzen Bergischen strenge Sitte, allen Hindernissen zum Trotz, den alten, feststehenden Leichenweg einzuschlagen, wenn ein Toter zur letzten Ruhe geleitet wird. Es ist der Hellweg, von dem ein Abweichen nicht möglich ist, der einzige Weg zur Gruft, wie auch nur eine Brücke, ein Strom, ein Meer die Ueberfahrt oder den Uebergang der Seele zur Unterwelt ermöglicht.

Wie schon bemerkt, erschien dem Deutschen vor allem und zu allen Zeiten der Rhein heilig; es war darum eine notwendige Folge dieser Verehrung, dass dieser Strom auch in erster Linie und in ganz hervorragendem Masse zum Totenstrom wurde. Dazu mochte auch seine Eigenschaft als Grenzstrom in den ältesten Zeiten beigetragen haben, namentlich aber sein unmittelbares Hinüberweisen nach Britannien, dem alten Totenlande, wie auch seine Verbindung mit Gallien, dessen Nordküste, vorzugsweise Armorika, längst als hervorragender Seelenüberfahrtsort nachgewiesen ist (Grimm, Deutsche Mythologie[3] S. 792ff.).

England oder Britannien ist das Totenland in erster Linie. Aber auch Brabant, Oranien und Spanien werden als solche bezeichnet (Rochholz, Naturmythen S. 274), Brabant und Oranien, weil sie die Vermittlung zwischen Deutschlands wichtigstem Totenstrom, dem Rhein, und der Nordküste Galliens bilden, Spanien aber, weil es mit Gallien zusammenhängt und für den Deutschen westwärts liegt wie Gallien selbst. Westwärts liegt das Totenreich; im Westen, wo die Sonne zur Rüste geht; im Westen, wo das Leben des Tages- und Jahreskreises erlischt.

Ein bergischer Kinderreim lautet:

Krone Krahne, schwickle schwane,
Moone dann wöfi no Engeland fahren,
Engeland es geschlôten,
De Schlöttel es terbrocken.
Wo söffi'n dann met wier mâken?
Met Beenerkes, met Steenerkes.
Kruupe, kruupe alleenerkes!

Auch hier ist England Britannien, deutlich als Totenland bezeichnet, wenn man namentlich des Schwanes als Totenvogels gedenkt, womit weite Perspektiven eröffnet werden, welche hier nicht weiter verfolgt werden können.

Menschlicher Führung unnahbar scheint das Land der Toten, denn auch der Schiffer Armorikas wird in wunderbar beflügeltem Laufe zu den geheimnisvollen Borden getragen, wo die Toten ruhen. Aber die Seele, preisgegeben den Wellen und den Winden oder dem steuerlosen Schiff, gelangt zu der Insel der Toten. Dieser Glaube scheint vorherrschend gewesen zu sein, ein Glaube, der menschliches Eingreifen über den Tod hinaus ausschloss, ein Glaube, der Wuotan-Odhin als den allmächtigen Gebieter über Himmel und Erde, über Lebende und Tote geheimnisvoll und verschleiert andeutet, ihn, der einst selbst der Totenfährmann war. Wuotan ist der Fährmann der Seelen, der allein den Weg weist ins

Reich der Unterwelt, durch ein Wasser, welches das Reich der lebenden Menschen von dem der Toten trennt.

Kehren wir zum Rhein als Totenstrom zurück. Diese Bezeichnung hat zwar den Vorzug der Kürze, ist aber nicht ganz zutreffend. Besser ist es, wie schon KUHN hervorgehoben hat, ihn Grenzfluss zwischen der Ober- und Unterwelt zu nennen. Jenseits des gepriesenen heiligen Rheinstromes liegt das Land der Toten, die Unterwelt, meist Britannien genannt. Von der Schweiz bis nach Holland herab ist der Rhein als Totenstrom zu erweisen (des Verf. Arbeit: „Der Rhein als Totenstrom etc." in der Barmer Zeitung vom 16. Mai 1896 ff., LAISTNER, Nebelsagen S. 118 ff.). Hier beschäftigt uns der Rheinlauf nur auf der Strecke, welche das ehemalige bergische Land berührt. Auf dieser ganzen Strecke, von der Sieg bis zur Ruhr, sind die sandigen Heiden am Rheinufer entlang mit unzähligen germanischen Grabhügeln bedeckt. Dieser Totenfelder wegen dürfen auch die Sagen dieser Landstriche besonderes Interesse beanspruchen. Gespenstige Rosse, Wagen mit Katzengespannen, Sagen von Heidenkönigen mit unermesslichen Schätzen in silbernen Rüstungen und goldenen Särgen treten in denselben auf. In den Uferstrichen am Rhein und tief landeinwärts ist es noch heute eine unausrottbare Ueberzeugung, dass der Rhein seine Opfer (Ertrunkene) drei Tage festhalte und sie dann erst freigebe. Hier muss auch des Johannisopfers gedacht werden, worüber man HOCKER (Deutscher Volksglaube S. 47) vergleichen möge. Eine Variante des oben erwähnten Volksglaubens darf man wohl in der Legende vom schwarzen und weissen Erwald erblicken, deren Leiber, einer am Morsbach bei Müngsten heimischen Mitteilung zufolge, diesen Bach bis zur Wupper hinabtrieben bis zu ihrer Einmündung in den Rhein, dann aber den Rhein hinauf schwammen, bis sie in Köln landeten, wo Pippin ihnen eine Ruhestätte in geweihter Erde bereitete.

Besonders wichtig ist eine von Cäsarius von Heisterbach berichtete Sage (Dial. XI 33), nach welcher einem Mönche des Klosters Heisterbach einst in der Nacht der verstorbene Klosterkellner Richwin im Chor erschien und sprach: „Bruder Lambert, komm', lass' uns zum Rhein gehen." Darauf starb Lambert in wenigen Tagen. Sterben hiess also damals (im Anfang des 13. Jahrhunderts) noch mit einer stehenden Redensart: „An den Rhein gehen." Der Rhein muss mithin damals noch allgemein als ein zur Seelenüberfahrt dienender Strom gegolten haben, denn der alte Mönch geht, wie schon Wolf angenommen hat, offenbar zum Rhein, weil dort die Seelenüberfahrt stattfindet, wie beispielsweise bei Speyer (Wolfgang Müller von Königswinter, Lorelei S. 77; Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch I 173 ff.). Kuhn ist aber mit seiner Annahme, der Kirchhof des Klosters möchte auf dem jenseitigen Rheinufer gelegen haben, im Irrtum. Derselbe lag vielmehr unmittelbar neben dem Kloster. Diese Redensart hat darum mehr als lokales Gepräge und kann nur in dem oben angedeuteten Sinne aufgefasst werden.

Gerade das Siebengebirge, in dem in geschützter Thalsenkung Heisterbach liegt, liefert noch weitere Ausbeute (vgl. auch die Bemerkungen weiter oben). Nach Simrock (Rheinland S. 329) ist hier eine Art Vorhölle, indem die armen Seelen, die am jüngsten Tage kein gutes Urteil zu erwarten haben, einstweilen dorthin verbannt werden. Ein kölnischer Wucherer soll der Sage nach dort in Bleischuhen und Bleimantel einherwandern, ein Bonner Minister aber als Feuermann. Der Volksglaube gewinnt darum eine gewisse Berechtigung, wenn er die aus den Schlünden des Gebirges emporsteigenden Nebelwolken für dichte Scharen nach Erlösung schmachtender Seelen hält. Nach Hocker (Stammsagen) braust oft in den Quatembernächten ein glühender, mit feurigen Rossen bespannter Wagen durch das Gebirge, durch Thal und Schlucht, über Hügel und Berg. Eine

wunderschöne Jungfrau lenkt das Gespann mit demantschimmernden Zügeln. Hoher Ernst und Milde strahlt von ihrem Antlitz; einen goldenen Schlüssel hält sie im Munde; so kommt sie um die zwölfte Stunde von der Höhe des Drachenfels, an dessen Fuss das feurige Gespann ihrer harrt. Sie steigt ein, wie der Sturm donnert der Wagen dahin und verschwindet in Honnef auf der Wiese hinter dem Hause zur Hölle oder Hülle genannt, dessen Thorweg bis zur jüngsten Zeit nie durch ein Thor gesperrt war. „Wer erkennt nicht,“ bemerkt Hocker, „die Gestalt der alten Göttin, die mit der Unterwelt in Verbindung steht und daher auch im Hause zur Hölle, eine Erinnerung an die Hol, verschwindet?“

Noch bezeichnender ist die Sage von dem vorhin erwähnten Kölner Wucherer. Nach seinem Tode wagte niemand, sein Haus zu beziehen, da sein unruhiger Geist fortwährend in demselben sein Wesen trieb. Endlich unternahmen es zwei Kapuziner, ihn zu bannen. Einer von ihnen kam eines Abends, schwer unter einer unsichtbaren Last keuchend, an den Rhein zu einem Fährmann und bat denselben, ihn stromauf zum Siebengebirge zu fahren. Der Fährmann willigte ein. Als aber der Mönch den Kahn bestiegen hatte, sank dieser tief ein. Als nun der Fährmann dem Mönch über die linke Schulter sah, bemerkte er, dass dieser den Kaufherrn trug. Nach langer Fahrt kamen sie zum Siebengebirge, wohin nun der Wucherer verbannt wurde. Diese Sage stützt die Vermutung O. Schade's (Ursulasage S. 123), dass auch bei Köln eine Ueberfahrtsstelle der Seelen war. Der Wagen ist vielleicht im Volksglauben ursprünglicher als das Schiff. Letzteres dürfte in dem Schiffswagen, der im 13. Jahrhundert von Köln ausfuhr, um die englische Gemahlin Kaiser Friedrichs II. einzuholen, ein Abbild gefunden haben. Auch heute fährt noch in jedem Kölner Karnevalszug ein Schiffswagen. Ihm verwandt ist das Totenschiff, in dem bei Speyer und Köln Mönche fuhren.

Eine eigenartige Umbildung haben die Sagen von der Ueberfahrt der Seelen an manchen Orten dadurch erfahren, dass die Seelen zu Elben geworden sind, welche auswandern, in erster Linie wieder über den Rhein. Es besteht aber eine nahe Verwandtschaft zwischen den Seelen und den Elben. Die Menschen treten bei ihrer Geburt aus der Gemeinschaft der Elben heraus und kehren beim Tode in die alten Beziehungen zurück. Diese Auffassung wurzelt tief im germanischen Heidentum; und der Folgerung, welche SOMMER, ROCHHOLZ und andere daraus gezogen haben, kann man nur beipflichten, dass nämlich die Elben aus einer Personifikation der elementarischen Kräfte entsprungen sind, dass die menschliche Seele eben darum nach germanisch-heidnischer Auffassung nur ein Teil der Naturkraft ist. Es ist eine pantheistische Anschauungsweise, welche hier wie auf anderen Gebieten unseres Volkstums durchbricht.

Alle Sagen des Niederrheins, welche von ausziehenden Elben zu berichten wissen, enthalten die Züge, welche in Speyer, am Siebengebirge, in Köln an den Sagen von der Seelenüberfahrt haften, in deutlicher Form. Unsichtbar sind die Elben wie die überfahrenden Seelen; ununterbrochenes Getrappel ist zu vernehmen; tief sinkt das Fahrzeug in die Wellen ein; mit alten Münzen oder ungemünztem Golde lohnen die Elben ebenfalls den Fährmann. „So ist es die Unterwelt, wohin der Abzug geschieht", bemerkt SIMROCK. Darum ist es berechtigt, auch derartige Sagenstoffe hier anzureihen. Namentlich von Wiesdorf sind uns solche Sagen aufbewahrt worden (MONTANUS-WALDBRÜHL, Vorzeit I 68; HOCKER, Deutscher Volksglaube S. 98). Auch GRIMM erkennt die Verwandtschaft dieser Sagen mit den Totenüberfahrtssagen unumwunden an, da eben die Verwandtschaft der Seelen mit den elbischen Wesen zu deutlich sei.

Da die Unterwelt jenseits des Rheins gedacht wurde, so erklärt sich vielleicht auch der immer wiederkehrende Zuruf

in den Liedern vom Martinsvögelchen, über den Rhein zu fliegen (ziemlich allgemein im Bergischen). Der Martinsvogel ist zwar dem Donar, nicht dem Totengott par excellence, Wuotan, geheiligt. Aber Donar vertritt Wuotan in seiner Eigenschaft als Totengott oder Seelenfährmann.

Nachklänge an diese Seelenüberfahrt, vom Empfinden des Volkes mehr oder weniger losgelöst, frei aufgefasst und gewiss oft mit menschlichen Lebensschicksalen verwoben, begegnen uns auch in manchen Volksliedern und andern Erzeugnissen der freier gestaltenden Volksseele. Es mangelt hier der Raum, näher darauf einzugehen.

Vielleicht die interessanteste und zugleich wertvollste hierher gehörende Sage, weil uralte germanische Mythenstoffe aufweisend, die im ältesten deutschen Heldenliede (Beowulf) wie im jetzt noch geübten Brauche wiederklingt, begegnet uns in der zu Cleve lokalisierten Sage vom Schwanritter. Die alte Vorstellung, der zufolge die Unterwelt (Wasser) als Anfang und Ende alles Daseins zu denken ist, begegnet darum in keiner Sage so schön vereint wie in dieser.

Vom christlichen Standpunkt aus betrachtet muss es zum mindesten merkwürdig erscheinen, dass gerade England zu dem Lande bestimmt war, das einst das Licht des Evangeliums in einem grossen Teile Europas verbreiten sollte, dasselbe England, das als Britannien nach dem Glauben der germanischen Stämme das Land der Toten war, aber auch das Paradies, das Land des Lebens, wie gerade die vorhin angezogene Schwanrittersage beweist.

Greifen wir zum letztenmale auf den Rhein als Totenstrom zurück. Auch das Christentum hat ihm diese Rolle nicht nehmen können, sondern den bezüglichen Glauben in Verbindung mit dem alten germanischen Mythus erhalten. Petrus öffnet (Rochholz, Naturmythen S. 5) den Wolkenhimmel, indem er seinen Schlüssel über den Rhein wirft und zugleich ins Reich der Seligen lässt. Tritt damit schon die

Anschauung von der Seelenüberfahrt, vor allen Dingen über den Rhein, weit über die lokalen Grenzen dieses Stromes hinaus, so lässt sich ferner auch der Nachweis erbringen, dass die Seelenüberfahrt nicht nur germanische Auffassung ist, sondern als weltumspannende Idee verbreitet ist.

Mit einem Zuge von überraschender Klarheit des alten Grundgedankens im germanischen Volksbewusstsein, welchen Alexander Kaufmann (Cäsarius von Heisterbach) berichtet, mögen diese Ausführungen abgeschlossen werden. In München erschien in einer Vision der Geist eines Verstorbenen und schied mit den Worten: „Zeige mir den Weg zum nächsten Wasser — ich muss hindurch, um an den Ort zu gelangen, wo ich meine Ruhe habe."

Abstrahieren wir aus diesen Ausführungen das Allgemeine, so gelangen wir zu dem in allen Religionen (man vgl. Tylor, Anfänge der Kultur II 47) der Welt eingeschlossenen Glauben, dass das Land der abgeschiedenen Seelen im Westen gelegen sei. „Durch den einfachsten poetischen Vergleich, der das Leben in aufdämmernder Schönheit, mittägigem Glanze und abendlichem Dahinscheiden versinnbildlichte, befestigte die mythische Phantasie in den Religionen der Welt sogar den Glauben, dass das Land der abgeschiedenen Seelen im fernen Westen oder in der Unterwelt gelegen sei. Wie tief der Mythus des Sonnenunterganges in die menschlichen Lehren über die zukünftigen Dinge eingegangen war, wie der Westen und die Unterwelt durch blosse Analogie der Einbildungskraft zum Lande der Toten wurde, wie die bekannten wachen Trugbilder der wilden Poesie in hochangesehene Dogmen klassischer Weisen und moderner Heiligen übergehen können — all dies wird durch die Fülle von Beispielen bewiesen, die wir hier aus dem weiten Gebiet der Kultur vorführen."

Wir bemerkten früher, dass die Anschauung, die weltentrückten Seelen (namentlich in der Barbarossasage mit ihren lokalen Anlehnungen ausgebildet) hausten in unterirdischen

Höhlen etc., eine spätere Ausgestaltung der Ansicht vom Totenlande bezeichne, vielleicht die letzte, welche noch echt germanisch-volkstümliches Gepräge hat, während orientalisch-christlicher Einfluss immer grösseren Einfluss gewann. Wir sind darum genötigt, auch dieser Entwicklung noch in kurzen Zügen zu folgen und thun dies namentlich rücksichtlich der dadurch bedingten Modifikation bezüglich der Eingänge zu Hölle und Fegfeuer. Die Stellung von Hölle und Fegfeuer in der Unterwelt beschäftigt uns nicht.

Namentlich der leichtgläubige Cäsarius von Heisterbach, Novizenmeister im Cisterzienserkloster dieses Namens im Siebengebirge und zwar im Anfang des 13. Jahrhunderts, ist die wichtigste Quelle für die betreffenden Untersuchungen.

Auch bezüglich des Bergischen ist man zu der Behauptung vollauf berechtigt, dass die Lehre vom Lande der Toten auf Erden im Mittelalter nur noch in schwachen, stark umgebildeten Ueberlebseln nachklang; andererseits aber darf diese Erscheinung als ein Zeichen steigender Kultur betrachtet werden.

Allgemein ist der Aufenthalt der Seelen das Totenland, welches aber bei schärferer Prüfung in eine Hölle und einen Himmel zerfällt, eine nicht nur dem Christentum spezifisch eigene Sonderung, sondern Allgemeingut der Religionen in aller Welt. Mag die Religion das zukünftige Leben gleichsam als einen Abglanz des irdischen betrachten oder der Ansicht zuneigen, jenes sei ein Ausgleich von diesem, so ist dieser Dualismus doch unbedingt in dieser Theorie sowohl als in jener eingeschlossen. Kapitain Burton hat für diese beiden Auffassungen, welche sich im Grunde nicht so schroff gegenüberstehen, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, die Bezeichungen „Fortsetzungstheorie“ und „Vergeltungstheorie“ eingeführt. Das Jenseits ist also deutlich in einen Ort des Grauens und einen solchen der Wonne als Aufenthaltsort für die Seelen der Abgeschiedenen getrennt, in

eine Hölle und einen Himmel. In der Hölle der späteren germanischen Religionsauffassung aber erkennen wir das höhlenartige Scheol der Juden sofort wieder, „das dunkle Land der Seelen der Verstorbenen, tief unter der Erde und durch die grossen arischen Religionssysteme, den Brahmanismus, Zarathustrismus und Buddhismus, bis hinauf zum Islam und zum Christentum, bildet eine unterirdische Hölle der Reinigung oder Strafe den düstern Gegensatz zu einem Himmel voll Licht und Seligkeit“. Die Hölle als einen feurigen Abgrund zu denken, wie es der christlichen Religion, namentlich gestützt auf Luk. 16, 19—31 eigen ist, ist eine dem Gedankenkreise der einfachen Naturvölker fernliegende Erscheinung, aber dem Christentum nicht ausschliesslich zuzuweisen. Diesen christlichen Einfluss verraten auch die Mitteilungen des Cäsarius von Heisterbach in seinem berühmten Dialog, wenn er z. B. im 12. Abschnitt dieses bedeutsamen Werkes (9, 10) von Konrad, Pfarrer in Rheinkassel bei Worringen, berichtet, dass derselbe mit den ihn begleitenden Pilgern, als sie am Berge Vulkano vorbeifuhren, aus demselben folgenden Ruf vernahmen: „Da kommt Bruno von Flittard (bei Mühlheim am Rhein); nehmt ihn auf.“ Der Pfarrer sagte zu seinen Mitreisenden: „Ihr alle seid Zeugen, dass wir diesen Ruf vernommen haben“, und schrieb in aller Gegenwart Tag und Stunde auf, wobei er sagte: „Sicher ist Herr Bruno gestorben.“ Auf ihrer Heimkehr von Jerusalem begegneten sie unterwegs etlichen Landsleuten, und auf ihre Erkundigung, wie es jenem Bruno ergehe, erfuhren sie seinen Tod; als sie nach der Zeit seines Todes frugen, zeigte es sich, dass er an demselben Tage gestorben war, an welchem sie jene Stimme gehört hatten.

Man schrieb also der Seele eine gewaltige Geschwindigkeit in dem Zurücklegen der Entfernung von Mühlheim am Rhein zum Vesuv zu.

Von einem andern Bruno von Flittard (der Vorname scheint erblich in der Familie gewesen zu sein) hat Cäsarius

noch folgende wichtige Erzählung verzeichnet. Zu Palermo hielt Friedrich (Kaiser Friedrich II.) Hof, und dort begegnen wir nach längerer Zeit unserem bergischen Ritter. Dem Trunke huldigte er wie in der Heimat, so dass zuletzt der Kaiser auf ihn aufmerksam wurde. Dieser liess ihn vor sich führen und ergötzte sich daran, wie er die tüchtigsten deutschen Heerführer unter den Tisch trank. Bei einem dieser Gelage kam einmal die Rede auf feuerspeiende Berge. Der hochgelehrte Kaiser äusserte, ein wackerer Mann würde grosse Ehre erringen, wenn er in den Schlund des Kraters hinabsteigen würde, um zu erfahren, wie es drunten beschaffen sei. Das hielten viele, namentlich Prälaten, für eine vermessene Rede, weil sie die feuerspeienden Berge als Thore zum Fegfeuer betrachteten. Der mutige Flittert (Flittard etc.) aber behauptete, hinabzusteigen, und wenn es die Hölle selber sei. Er machte sich auch sofort auf den Weg zu dem damals ruhigen Vesuv, trank, dort angekommen, verschiedene Kannen Wein und stieg dann hinab. Lange harrte man seiner Rückkehr, aber vergebens. Als nun am nächsten Tage der Berg wieder zu toben begann, war sein Tod gewiss. Die Prälaten aber behaupteten, er sei seines Trinkens halber lebendig in die Hölle gefahren. Sein Ende aber stellten sie als ein warnendes Exempel der Schlemmerei hin.

Ein anderer Bruno von Flittard hinterliess einen Sohn gleichen Namens; er hinterliess ihm aber auch seine Laster, denn der junge Bruno war dem Vater ähnlich an Habgier, Unterdrückung der Armen und Ausschweifungen aller Art. Er diente, wie Cäsarius weiter berichtet, dem Grafen von Berg als Schenk und ist vor ungefähr drei Monaten gestorben. Als bei seinem Tode eine Besessene, die bereits vom Teufel befreit war, nach fünf Tagen wieder von demselben gequält wurde, frug man denselben: „Wo bist Du inzwischen gewesen? Und warum bist Du zurückgekommen?“ Der Teufel erwiderte: „Wir haben ein grosses Fest gehabt und waren bei dem Tode

Brunos von Flittard versammelt wie Sand am Meere. Dann brachten wir die Seele unter grossem Jubel in die Hölle, und an dem ihr gebührenden Orte kredenzten wir ihr den höllischen Becher."

Eine weitere Ausgestaltung dieser christlich mittelalterlichen Anschauung, wiederum von Cäsarius verzeichnet, mag den Beschluss dieser Ausführungen machen.

Ein Ritter, Hans von Endenich, war dem Tode nahe, als der Satan, in fürchterlicher Gestalt, mit Ziegenfüssen und grossen Hörnern, an sein Bett trat. Er versprach dem sterbenden Ritter Genesung und reiche Schätze, welche im Siebengebirge verborgen seien, wenn er sich zu einer schweren Sünde, etwa einem Morde, entschliessen könne. Zwar erschrak der arme Ritter anfänglich sehr, da aber der Teufel sehr freundlich war, fragte ihn Hans, ob er ihm nicht zu sagen vermöge, wo sich die Seele seines ehemaligen Herrn, des Grafen Heinrich von Sayn, befinde. Da erwiderte der Satan mit entsetzlichem Grinsen: „Kennst Du die Bergschlösser Drachenfels und Wolkenburg? Wenn diese mit ihren Felsen Eisen wären, so würden sie an dem Orte, wo die Seele des Grafen Heinrich von Sayn sich befindet, wie Blei zerschmelzen" (man vgl. noch die Annalen des histor. Ver. f. d. Niederrhein 47 S. 55, 225, 226; Alex. Kaufmann, Cäsarius von Heisterbach S. 143; Monatsschrift d. Berg. Geschichtsver. III 165 ff.).

Der altgermanische Höllenglaube war somit zur Zeit des Cäsarius in der Auffassung der Hölle der christlichen Denkweise fast völlig gewichen. Eine weitergehende Umschau in den Werken des vielgenannten Mönches zeigt, dass seine lebhafte Phantasie die Welt mit Dämonen bevölkert, die dem Menschen Verderben bringen, deren Liebesumarmung, ja deren Blick schon tötet. In der Mitte zwischen Engeln und Teufeln bewegen sich diese Dämonen als Störer des Seelenfriedens der Menschen. Die Macht der Kirche versagte diesen Dämonen gegenüber vollständig. Während die Engel in der Ge-

stalt herrlicher Vögel den Menschen erschienen, zeigen sich die Dämonen in tierischen Formen als Hund, Katze, Affe, Bär, Kröte, Rabe und Krähe. Die Teufel und Dämonen, welche Cäsarius vorführt, sind nur mönchisch verzerrte und phantastisch ausgebildete Nachklänge der uralten germanischen Mythen von Wuotan und Donar. Einige Angaben werden nach dieser Richtung genügen. Der Teufel besitzt das Vermögen, die Sturmwinde erbrausen zu lassen; in der Form des wilden Jägers verfolgt er mit Horn und Hundemeute die Seele einer Jungfrau (über die Sage vom wilden Jäger vgl. man u. a. noch Tylor, Anfänge etc. I 356, II 270), führt einen Ritter auf seinem Mantel oder einem schwarzen Ross hoch durch die Luft. Ebenso erklingen uralte Anschauungen, wenn Cäsarius vom Tode und den letzten Dingen handelt. Engel und Teufel streiten sich bei ihm um die Seelen der Gestorbenen wie im Muspilli, jenem im 9. Jahrhundert entstandenen Gedicht vom Ende der Welt und dem jüngsten Gericht, welches als „ein schönes Zeugnis von dem jugendlich kräftigen Sinne, mit dem der germanische Geist sich des Christentums bemächtigte" betrachtet werden kann. Diese Auffassung hat sich auch unverfälscht in mehreren bergischen Sagen erhalten (des Verf. Berg. Sagen S. 16, 426). Wenn in dem Kampfe der Engel und Teufel um die Seele des Gestorbenen erstere den Sieg erringen, führt der Erzengel Michael die Seele durch die Pforte des Paradieses. Dieses schildert Cäsarius als einen wundervollen Blumengarten. Ungleich reicher sind aber bei ihm die Andeutungen über die Hölle, als deren Vorstufe ihm das in einen Berg bei Trier versetzte Fegfeuer gilt.

Alte germanisch-mythische Auffassung scheint aber in den Sagen vom Mann im Mond nachzuklingen (des Verf. Berg. Sagen S. 54, 302, 521, 571), denn der Mond ist hier ein Strafort für frevelnde Seelen (man vgl. Schambach-Müller, Niedersächsische Sagen No. 94 mit Anmerkg.;

Tylor, Anfänge etc. II 69). Es ist sogar klar nachweisbare Anschauung des Mittelalters, dass der Mond der Sitz der Hölle sei.

Wir können auf Grund dieser Darlegungen zu einem abschliessenden Urteil über die Frage nach dem Aufenthaltsorte der Seelen im bergischen Volksglauben gelangen. Die Ansichten darüber sind im Laufe der Zeiten mannigfachen Umbildungen unterworfen worden, zuletzt aber und am einschneidendsten von der christlichen Lehre beeinflusst worden. Britannien, das geheimnisvolle Inselland, westwärts gelegen, mit welchem der heilige Rheinstrom mit seinen weitgedehnten Totenfeldern die natürliche Verbindung herstellt, ist einmal das Totenland. Diese Auffassung ergiebt sich als eine ziemlich frühzeitig erfolgte Umbildung der germanischen Anschauung vom Seelenaufenthalt hinter den Wolken, welche in der mittelalterlichen Ansicht von dem Monde als Hölle gewissermassen neu auflebt. Eine spätere Ansicht verlegte das Land der Seelen in die nebligen Bergthäler des Siebengebirges, um dann, mit christlichen Elementen verquickt, sich zu der von Cäsarius wiedergegebenen Auffassung (Berginneres etc.) umzugestalten.

Es dürfte angemessen erscheinen, an dieser Stelle auch mit einigen Worten der Tier- und Pflanzenseele zu gedenken und das Verhältnis derselben zur Menschenseele zu erörtern.

Einen psychischen Unterschied zwischen Mensch und Tier giebt das bergische Volk nicht zu. Die meisten Tiere, welche in seinen Sagen auftreten, vor allen Dingen Hund, Katze, Pferd etc., weisen eine zu genaue Uebereinstimmung mit den Menschen auf, um nur einen Zweifel nach dieser Richtung aufkommen zu lassen. Dazu herrscht z. B. die Ansicht vor, dass des Pferdes Augen gleichsam Vergrösserungsgläser seien, denn sonst würde das grosse Pferd sich von dem kleinen Menschen niemals beherrschen lassen. Auch die Deutung der Tierstimmen und manche andere Ueberlebsel aus den Zeiten niedrigerer Kultur bezeugen das. Besteht aber kein psychischer

Unterschied zwischen Tier und Mensch, so ist das Verhältnis der Seelen von Menschen und Tieren in den Grundzügen damit gegeben (man vgl. TYLOR, Anfänge etc. I 464 ff.). Dass aber die Seelen mancher Menschen in unseren Sagen als Hunde, Schlangen etc. auftreten, bestätigt den Glauben an eine Seelenwanderung in der primitiven Psychologie des bergischen Volkes.

Für den Glauben an die Pflanzenseele wurde früher bereits ein Beweis erbracht (Orchis maculata). Einen andern liefert ANDR. CLAUBERG, ein Sohn des Bergischen, in seiner heil. Weltbeschreibung, wenn er von dem bekannten Alraun erzählt: „Unterdessen ist es nicht zu sagen, was für schändliche Fabeln von dem Alraun erdichtet sind. Eine will ich nur hinzusetzen. Der gemeine Pöbel glaubt, auss dem Urin eines an Galgen geknüpfften Diebs wüchse ein sonderbahres Kraut, dessen Wurtzel nicht nur äusserlich wie ein klein Männgen gestaltet (Pissdieb genannt) sondern seye auch ein lebendig Thierlein darinn, das, wenn man das Kraut aussrupfft, heule, davon der, so es ausgräbt, jäling sterben sol. Drum bindet er einen hungeringen Hund dabey, und setzt ihm zu essen vor. Wann er frist, stopfft er ihm selbst die Ohren zu mit Pech, tupfft das Kraut samt der Wurtzel geschwind auss, und laufft von dannen, damit er die gefährliche Stimme der Wurtzel nicht höre. Dergleichen Männegen sollen einem gross Glück bringen, Unfruchtbare fruchtbar machen, und andere Wunderthaten thun.“

Einige abergläubische Züge, welche am Alraun haften, scheinen auf orchis maculata übertragen worden zu sein.

Hierher möchte auch der Brauch zu zählen sein, am Johannistage zwei Exemplare von Sedum telephium in eine alte Mauer oder Böschung zu pflanzen. Man legt diesen dann die Namen bekannter Liebesleute bei, um zu erfahren, ob das Verhältnis mit einer Ehe abschliesst oder wer dasselbe löst, was man daraus erkennen will, dass die Pflanzen

sich zu einander hinneigen oder von einander abwenden. Die Anschauung von einer Pflanzenseele tritt auch in dem Einbinden von Leiden in Pflanzen, namentlich Bäume, auf (vgl. am Urquell II 27) und in dem Baumopfer, welches man ehedem in der Distelbeck bei Elberfeld einer alten Eiche — schwarzer Peter genannt — vor der Waldbeerernte darbrachte, indem man drei Waldbeeren an diesem Baume zerdrückte. Schon TYLOR (Anfänge etc. I 469) betont, dass die Frage nach den Pflanzengeistern recht dunkel sei. Aber die dürftigen Spuren, welche wir aus dem Bergischen beigebracht haben, dürften doch genügen, den Glauben an eine Pflanzenseele darzuthun. Allerdings tritt die Pflanzenseele in ihrer Bedeutung und Wechselwirkung zur Menschenseele hinter die Tierseele sehr zurück. Eine weitere Verfolgung der Theorie der Seelen liegt nicht in unserer Absicht.

Bevor wir die Frage erörtern, welche Bedürfnisse die Menschenseele im Jenseits hat, und zwar auf Grund der bereits entwickelten Anschauung über dieses Jenseits selbst und das Wesen der Seele, muss das Verhältnis von Seele und Geist zu einander kurz dargelegt werden. E. H. MEYER bemerkt (Germ. Mythologie), dass die Wörter Seele und Geist beide das sich Bewegende und Bewegte zu bedeuten scheinen. Eine scharfe Scheidung ist also nicht vorzunehmen. Dieselbe Ansicht vertritt im wesentlichen TYLOR (Anfänge der Kultur II 109), wenn er die Ausdehnung der Seelenlehre als Lehre von den Geistern auffasst und die Behauptung wagt, dass der Begriff der Geister dem der Seelen ähnlich und offenbar nachgebildet sei.

Vor allen Dingen ist es den Toten eigen, zu mitternächtiger Weile Gottesdienste, Geistermessen etc. abzuhalten. Sagen, welche davon berichten, sind in den deutschen und skandinavischen Ländern verbreitet (man vgl. dazu BETHANY und K. WEINHOLD in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde VI 441, 442). Im Bergischen sind die Sagen vom

Gottesdienst der Seelen und Geister sehr spärlich. Eine solche haftet an den Klosterruinen von Saarn an der Ruhr. In diesen ruft zur Stunde der Mitternacht ein Abt die Nonnen zur Feier des Gottesdienstes zusammen. Dann wanken die Nonnen paarweise durch den langen Kreuzgang heran; bleich und singend schwanken sie einher, dem Altare zu. Dann entzündet sich über demselben plötzlich ein lichter Schein. Durch die finsteren, schweigenden Gänge naht nun eine Jungfrau, welche der Welt entfloh, um ihre Unschuld zu retten. Sie tritt herzu, naht den lichten Hallen, kniet zur Erde und fleht um Gnade und rettendes Erbarmen. Dann zeigt sich ein Priester am Altar; der Nachtsturm schweigt und Totenstille lagert über dem weiten Raume. Lang wallt des Priesters Silberhaar auf sein Lichtgewand herab. Geistermusik erschallt und segnend erhebt der Greis seine Hand, Frieden auf die fromme Schar herabflehend. Nun erheben sich die Beter und wandern stumm durch den Kreuzgang zurück in ihre Gräber.

Auch die Jungfrau folgt dem Geisterzug, um ebenfalls auf dem Friedhofe in ihrem Grabe zu verschwinden. So hat auch ihr Herz gefunden, was es begehrte: beseligenden Frieden.

Eine Geistermessensage behandelt W. von Waldbrühl poetisch in dem sehr verdächtigen Rhingschen Klaaf (S. 90 ff.) unter der Ueberschrift: Die Bestemoor.

Die Seele des Verstorbenen ist nicht ausschliesslich an das Jenseits gebunden; sie wandelt zeitweilig auf Erden, an den Schauplätzen ihres irdischen Aufenthaltes umher, vor allen Dingen, wenn Unthaten ihr die Ruhe rauben. Hierher gehören die gerade im Bergischen so zahlreich vorkommenden Sagen von Grenzsteinfrevlern, aber auch viele andere, welche allerdings mit der schon in anderer Beziehung erörterten Seelenwanderung eng verbunden sind. Wer die Hand gegen seine Eltern erhob, dem wächst dieselbe aus dem Grabe her-

aus (des Verf. Berg. Sagen S. 118) und kann nur durch nachträglich angewandte, früher versäumte Strenge ins Grab gebracht werden.

Denkvermögen und seelisches Empfinden verlassen die Seele auch im Jenseits nicht. Daher stammen die Totenopfer unserer modernen Kulturvölker in Form von Totenkränzen und Blumenspenden, um die Abgeschiedenen zu erfreuen. Hierher gehört ferner der Marenglaube (E. H. Meyer, Germ. Mythologie S. 76 ff.), auf den wir nicht näher eingehen können. Sterbenden giebt man darum auch im Bergischen wohl Aufträge an längst Verstorbene mit, trägt ihnen Grüsse und sonstige Mitteilungen auf. Die Seele eines Menschen, der gekränkt wurde, ist vermögend, den Ueberlebenden Unheil zuzufügen. Die stete Verbindung der Seelen der Verstorbenen mit den überlebenden Angehörigen erhellt aus der Redensart, der Verstorbene drehe sich im Grabe herum, wenn er dies und jenes erführe. Eine treffliche Illustration hierzu liefert eine von Cäsarius von Heisterbach verzeichnete Sage von den Bauern, welche sich nach dem Tode im Grabe stritten (d. Verf. Berg. Sagen S. 413). Dieser Anschauung widerspricht allerdings die Meinung, dass der Tote von allem, was seine Angehörigen drückt und ihnen Sorgen verursacht, nichts wisse. Es scheint, dass sich hier aber eine christl. Anschauung geltend macht.

Mit diesen wenigen Andeutungen mag es sein Bewenden haben. Sie genügen, um erkennen zu lassen, dass der Volksglaube der abgeschiedenen Seele in Verbindung mit ihrem irdischen Körper oder losgelöst von demselben fast dieselben Fähigkeiten, Handlungen und Aeusserungen zuschreibt, welche der klar denkende Verstand nur dem lebenden Menschen beizulegen vermag (Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde IX 107 ff.). Das ist die Religionslehre des nicht im philosophischen Denken geübten Volkes, welche nicht zu weitgehender Abstraktion gelangt, sondern das irdische

Leben auf das nachirdische Dasein in abgeblasster Form, nebel- und schattenartig, überträgt. Aber diese abgeschiedenen Seelen sind in vielen Punkten erhaben über das irdische Dasein und vermögen dieses zu beeinflussen. Einen segensreichen Einfluss üben im grossen und ganzen die Seelen der Abgeschiedenen auf die Geschicke ihrer Anverwandten und Verehrer aus; sie nehmen die Gestalt von freundlichen Schutzgeistern an, ein Umstand, der die Manenverehrung hervorrief. Einen wesentlichen Beitrag hat dazu C. Rademacher mit seiner Arbeit im Urquell (IV 57 ff.) geliefert, worauf wir nur verweisen. Tylor (Anfänge etc. II 113) charakterisiert die Manenverehrung kurz mit folgenden Worten: „Die Manenverehrung ist eines der weitesten Gebiete in der Religion des Menschengeschlechts. Ihre Grundzüge sind nicht schwierig zu verstehen, denn sie nehmen vollständig die gesellschaftlichen Beziehungen der Welt der Lebenden auf. Der tote Vorfahr, jetzt in eine Gottheit übergegangen, fährt einfach fort, seine Familie zu beschützen und Dienst und Gehorsam wie ehedem von ihnen zu erhalten."

Im wesentlichen ist die Manenverehrung auf die Lokalheiligen übergegangen. Im Bergischen sind nach dieser Richtung besonders zu nennen: Gezelin (vgl. des Verf. Arbeit in Bd. VIII der Zeitschrift des Vereins f. Volkskunde S. 343), dessen Kultus mit der Verehrung einer sehr geschätzten Quelle bei Schlebusch und einem offenbar uralten Waldfeste verschmolz; Gerikus in Gerresheim; Reinold, der Schutzheilige der Stein- und Bergwerksarbeiter. Hierher darf auch der glühende Kornelius in Elberfeld gezählt werden, dessen ursprüngliche Natur von der Sage allerdings fratzenhaft verzerrt wurde. Es wäre ein völlig überflüssiges Bemühen, hier noch einmal nachzuweisen, dass diese Heiligen die direkten Nachfolger heidnischer Gottheiten sind.

Es sind im wesentlichen praktische Konsequenzen, welche das Volk mit der Verehrung seiner Lokalheiligen aus der

Manenverehrung gezogen hat, um sich ihres Schutzes etc. zu versichern. Anders geartet ist die Anschauung von einer sittlichen Vergeltung, welche als eine ideale Frucht der Ueberzeugung von der Fortdauer der Seele nach dem Tode dem Volksbewusstsein erwächst. Diese Anschauung einer sittlichen Vergeltung ist bei der erwiesenen tiefreligiösen Naturanlage des bergischen Volkes, welche sich unter anderem in zahllosen Sektenbildungen dokumentiert hat, um so tiefgreifender und nachhaltiger, als die sozialen Gegensätze gerade hier schärfer aufeinander stossen, als in den meisten Gegenden Deutschlands. Da es unmöglich ist, die Einwirkungen der christlichen Lehre auf das Volk vom rein Volkstümlichen gerade in dieser Beziehung scharf zu trennen, so ist eine theologische Untersuchung über den Wert der Anschauung vom zukünftigen Leben für uns ausgeschlossen. Aber die Gewissheit, welche dem Volksglauben vielfach noch heute unumstösslich feststeht, dass die Seele dessen, der im Leben Böses that, nicht nur nach dem Tode fortlebt, sondern auch Strafen der verschiedensten Art zu gewärtigen hat, muss eine Förderung des Guten im Menschen und eine Unterdrückung des Bösen in seiner Seele herbeiführen; die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung aber, welche heilig und hehr über die irdischen Verhältnisse richtet, die jedes Unrecht sühnt, schreckt den Bösewicht von seinem Vorhaben ab, mahnt den sozial schwächer Gestellten aber zum Ausharren unter der Verheissung eines vollen Ersatzes. „Aber hoch über allen diesen Gründen der Vernunft übt der Glaube an die Unsterblichkeit einen mächtigen Einfluss auf das Leben aus und erreicht seinen Gipfel in der letzten Stunde, wenn die Trauernden, dem Zeugnis ihrer Sinne entgegen, durch Thränen lächeln und sprechen: „Es ist nicht Tod, sondern Leben.“

Ueber den Geisterglauben der Naturvölker.

Von

Professor **J. Kohler** aus Berlin.

I.
Papuas.

Von Papuastämmen haben wir neuerdings drei ausgezeichnete Nachrichten. Der Missionar BAMLER in Simbang berichtet über die Eingeborenen der Tamiinsel, der Missionar VETTER über die Yabim, der Richter Dr. HAHL zu Herbertshöhe über die Bewohner der Gazellenhalbinsel[1]. Alle drei beziehen sich vor allem auf das Rechtsleben der Bewohner, umfassen aber auch hervorragende Mitteilungen über ihren Glauben und ihre Glaubensverrichtungen.

Die Religion ist der den Naturvölkern gemeinsame unbestimmte Geister- und Koboldglaube, der sich mehr oder minder auf bestimmte Wesen konzentriert hat; damit verbunden der Glaube an die Geister der Vorfahren und der Glaube an ein schattenhaftes Fortleben im Jenseits unter den irdischen Existenzbedingungen und die Scheu vor diesen Geistern, welche die Mitwelt belästigen können, ein Glaube,

[1] Die Berichte von BAMLER und VETTER wurden auf Grund meines Fragebogens ausgearbeitet. HAHL's und VETTER's Mitteilungen sind auch in den Nachrichten der Neu-Guinea-Compagnie 1897 S. 68f. 86f. erschienen. Die Neu-Guinea-Compagnie hatte die ausserordentliche Freundlichkeit, mir zu bestätigen, dass sie gegen meine Verwendung dieser Berichte in wissenschaftlichen Zeitschriften keinen Einwand erhebe.

der zum Erbteil des menschlichen Geschlechts gehört. Auch führt der allgemeine Animismus zum Glauben an bösen Zauber mit all seinen Ausläufern, deren wichtigster und bedenklichster der ist, dass niemand, ausser etwa ein ganz Bejahrter, eines natürlichen Todes sterbe; so dass stets ein böser Zauber im Hintergrund stehe, — was zu ständigen Rachethaten führt, nachdem man den Thäter durch die Bahrprobe ermittelt hat.

Lassen wir nun die Berichterstatter selbst sprechen.

1.

Ueber den Geisterglauben im allgemeinen sagt Hahl:

Der Glaube an eine persönliche Gottheit fehlt. Dagegen denken sich die Eingeborenen die Natur von unzähligen Geistern belebt, deren sich je nach dem ihnen zugemessenen Einfluss auf den Menschen drei Arten unterscheiden lassen[1].

Zunächst werden die gewaltigen und verderblich hervortretenden Naturkräfte persönlich aufgefasst. Die allgemeine Bezeichnung ist a Kaia. Jedes Elementarereignis wird einem derartigen Geiste zugeschrieben. Ihre Zahl ist nicht bestimmt, sie werden auf das äusserste gefürchtet. Der Geist, welcher in dem Vulkan bei Matupi thätig ist, heisst Lagulagu; von der Vulkaninsel wird erzählt, sie sei von dem Geiste Mirmir von der See her in die Blanchebucht geschleppt worden; sein Bruder Vor soll in Kabaken sitzen; er ist der Sturmerreger, welcher die grosse See nach der Küste der Halbinsel zuwälzt und die Kanu zertrümmert. Ein weiblicher Kaia, Japulpula, soll die grossen Alangalangfelder entzünden. Der Beispiele liessen sich noch viele anführen.

Eine andere Art Geister sind die Kobolde, a taberan. Sie thun den Menschen jedweden Schabernack an, fügen unter Umständen sogar Schaden zu. Gegen sie hilft Beschwörung und Zauberei, wie sie andererseits ihren Günstlingen Zauberkunde mitteilen. Das Wort taberan bezeichnet auch die Seele eines

---

[1] Ebenso die Papuas in Neu-Guinea; so glauben die Nuforezen an der Geelvinksbai an Landgeister Manoin und Seegeister Salinik, die sie sehr fürchten und gegen die sie Amulette tragen; Hasselt, Z. f. Ethnol. VIII 196.

ruhelosen Abgeschiedenen, für die Abgeschiedenen (a tulugean = ein Geist) gilt als Sammelpunkt eine kleine Insel der Neu-Lauenburg-Gruppe, Bubuongono genannt. Der taberan treibt sein Unwesen zu Wasser und zu Lande. Mannigfach sind die Bräuche, die Gunst dieser schlimmen Gesellen vor Ausführung eines Unternehmens zu gewinnen.

Der Eingeborene kennt auch gute Geister a pepe. Genannt werden stets vier, es soll aber viele geben; Tapalivan, Aigala, Tutanavurakit, Tapavalilin[1]. Sie geleiten den Menschen durch das Leben, geben ihm die guten Gedanken und sind die Erfinder und Spender des Tanzes und des Schmuckes. Jeder dieser guten Geister vollbringt dasselbe, jeder hat aber seine besonderen Wege. Sie offenbaren sich in Träumen. Die Zauberer, a tutana na taberan, die ihre Wissenschaft von Geschlecht zu Geschlecht geheim forttreiben, verstehen besonders, betäubend wirkende Speisen zuzubereiten, die gleichfalls a pepe genannt werden[2]. Diese Speisen werden gegen Tabu[3] verkauft. Nach dem Genuss muss sofort der Schlaf unter einem grossen Baum in der Einsamkeit gesucht werden[4]. Die durch die Speise wachgerufenen Traumvorstellungen werden dem Teufelsmann übermittelt, der aus ihnen eine Art Offenbarung des Geistes formt über die neue Ordnung eines Schmuckes, einen neuen Tanz etc. etc. Diese Neuerung wird dann gegen Geld verwertet.

Die Geister verfolgen insbesondere das kleine Kind sofort bei der Geburt, und man sucht sie zu bannen[5]. Daher gilt nach HAHL noch folgendes auf der Gazellenhalbinsel:

Der Mann sitzt aussen vor der Thüre und hält eine Hand mit Kalkstaub gefüllt, dem gewöhnlichen Beschwörungsmittel

---

[1] PARKINSON im X. Band der Publikationen des ethnologischen Museums in Dresden S. 6 giebt für Neu-Pommern und Neu-Lauenburg folgende Geister an: Tabaliwana, Tutane-Wuragit, Tabavalilin, sodann noch: Tatapot, Nirua-Tapa, Matanalom, Pepetuna, Tabeave.

[2] Uebereinstimmend PARKINSON S. 6.

[3] = Muschelgeld.

[4] Uebereinstimmend PARKINSON S. 6. Jeder Geist habe sein besonderes Departement, in dem er Offenbarungen macht.

[5] Auch die Nuforezen glauben an zwei Nebelgeister, Narwur (männlich) und Imgier (weiblich), die die Kinder holen; HASSELT a. a. O. S. 198.

der Eingeborenen. Sowie das Kind geboren ist, bläst er über den Kalk und bannt die bösen Geister. Die Formel lautet:

Ta ra kabang, ta ra kabang . . .
a mur na vatutue a taberan na minikulai
Ta ra kabang . . . a mur na vatutue a taberan na kaptar
Ta ra kabang . . . a mur na vatutue a taberan na ra pupui
Ta ra kabang . . . a mur na . . .
vatutue a taberan na ari
Ta ra kabang . . . a mur vatutue a taberan na korkor
Nati pa mule ra tulugeaqu una
vaki taria pakana vat.
Kalk, Kalk,
Treibe weg den Kobold des Seeadlers (der Unglücksvögel)
Kalk . . . treibe weg den Kobold und bringe ihn fort,
Kalk . . . treibe weg den Kobold im Busche,
Kalk . . . treibe weg den Kobold, der die Kokospalmen bricht,
Kalk . . . treibe weg den Kobold der Todestrauer, auf dass mein Geist wiederkehre, setze ihn an seinen Herd (seinen Feuerstein).

Ebenso berichtet der Missionar Vetter über die Yabim:

Wie die Eingeborenen alle Vorgänge in der Natur herbeizuführen glauben, so kann es auch bei der (Arbeit) Geburt nicht ohne Besprechen abgehen. Bei Erstgeborenen kommen die Weiber zusammen und werfen und jagen die männlichen Angehörigen des Kindes[1] und hernach wird ein Mahl bereitet. Erstgeborene dürfen keine kleinen Dienste verrichten, in keinen Bootstrog blicken, bis sie etwa 10 Jahr alt sind, wo dann wieder ein Essen gemacht und zuweilen nachts auch getanzt wird.

Kleine Kinder sind den Nachstellungen von Geistern ausgesetzt, darum legt die Mutter bei ihren ersten Ausgängen Holz- und Grasbündelchen auf den Weg und wirft beim Uebergang über ein Wasser zuvor Steine hinein, an die sich die Geister anstatt der Seele halten sollen . . . Die Nabelschnur bindet die Mutter an ihr Netz, in dem sie das Kind trägt, bis dasselbe läuft, damit nicht irgend ein Wesen dieselbe zum Schaden des Kindes gebrauche.

2.

Der Totenkult auf Tami bietet die deutlichsten Zeichen des Geisterglaubens: Der Tote setzt das diesseitige Leben im

[1] Wohl eine Jagd zur Verscheuchung der bösen Geister.

Jenseits fort, behält seine Bedürfnisse, nur dass er und seine Geräte nicht mehr körperlich, sondern in Schattengestalt fortleben[1].

So der lehrreiche Bericht BAMLER's:

Die Seele hält sich nach dem Tode noch einige Tage in der Nähe des Leichnams auf und geht dann von den schon früher verstorbenen, verwandten Seelen begleitet nach dem Hades (Lamboam), wo jedes Dorf wieder sein eigenes Dorf hat, wo man sich aber einen Platz mit Geschenken erkaufen muss. Die Anschauungen sind etwas verschieden, nach dem einen geht die Seele den Weg nach Lamboam allein, nach anderen von Verwandten begleitet, noch andere sagen, die Seele verliesse den sterbenden Menschen schon bevor das Leben aus sei, und so wie sie den Grenzstrom von Lamboam betrete, würden Finger und Füsse kalt. In Lamboam soll alles schöner und besser sein als hier, die Dörfer schön mit Croton und Cordylinen geschmückt, viel zu essen da sein, im übrigen aber ist das Leben dort nur eine Fortsetzung des irdischen Lebens, man arbeitet, isst, trinkt, heiratet, zeugt Kinder und stirbt auch wieder.

Auf ihrer Wanderung findet die Seele mehrfach Schwierigkeit; man fürchtet auch Konflikte mit anderen Geistern, man fürchtet, dass die Seele nicht gut im Jenseits empfangen werde. Daraus entwickelt sich folgendes, was BAMLER weiter erzählt:

Ist der Tod eingetreten, dann ruft man der Seele zu: „Bleib' auf dem geraden Weg.“ Man glaubt, die Seele sei den Bösartigkeiten anderer Geister stark ausgesetzt. Bei hervorragenden Leuten trommelt man auch an die Boote. (Ersatz für die hier fehlenden grossen Signaltrommeln), bläst das Tritonshorn und hängt über den Leichnam einen Netzsack voll Wertsachen auf. Von diesen Wertsachen nimmt der Tote das „Bild“ (nach Eingeborenenredeweise „die Seele“) der Wertsachen mit und teilt es dort unter die Geister aus. Er erkauft sich damit den Eingang und Aufenthalt im Geisterreich.

[1] So auch die Nuforezen an der Geelvinksbai, HASSELT, Z. f. Ethnol. VIII 195.

Daher schmückt man den Toten. So erzählt BAMLER weiter:

Die Leiche richtet man sofort, resp. gleich am Morgen her. Der Körper wird mit Kokosnusswasser gewaschen, Hinterkopfhaare, Augenbraunen und Bart abrasiert und das Gesicht bemalt, ganz als wenn man sich zu einem Feste schmückt. Ein Beschneidungsgenosse legt eine gute Schambinde um, Hals und Brust bedeckt man mit Perlen und Eberzähnen, die man aus der Freundschaft zusammenholt, um die Stirne wird ein Hundezahnschmuck gelegt, an die Arme Schildpattringe, sein Täschchen mit Betelnüssen, Kalkflaschen, Tabak, Messer und was er sonst im Leben hatte, wird neben ihn gestellt, desgleichen ein Schüsselchen mit gutem Essen, kurz man kann sagen, er ist in seinem Leben weder so schön geschmückt noch je so gut versorgt gewesen als im Tode.

Sowie die Leiche geschmückt ist, kommen die Nachbarn und beklagen den Toten. Die Todesnachrichten überbringt man nicht gerne, meist lässt man es die Leute erraten, oder man sagt bloss: „unser Dorf ist verdorben", die Klagenden werden mit Kokos- und Betelnüssen und mit Tabak bewirtet.

So berichtet VETTER über den Seelenglauben der Yabim:

Die Seele wird zum Geist (balum) und geht in die Unterwelt, wo sie das Leben des Diesseits fortsetzt, sogar das Verhexen geht nach mancher Meinung weiter, so dass ein zweiter Tod und ein Verwandeltwerden in Termiten die Folge davon ist . . .

Ein Bötchen, beladen mit Taro, Tabak wird ausgesetzt, um ihm zu seinem Wegzug zu dienen. Für jeden Toten wird ein Totenmahl bereitet und zu seinen Gunsten auch wohl ein Fruchtbaum umgehauen. Das schattenhafte Abbild, die Seele des Stofflichen, nimmt der Geist mit sich, die Materie der Speise verbleibt den konsequent denkenden und hier sehr praktischen Lebenden. Eine Art Opfer wird den Geistern gebracht bei Anlegung eines neuen Gartens, damit sie wegbleiben und die Feldfrüchte nicht verderben möchten, eine Gunst, für die die wirkliche Dahingabe einer Sache verlangt wird. Man glaubt auch, dass Geister im Traum oder durch Pfeifen Mitteilungen machen, ja selbst Gegenstände herbeischaffen können.

Bei den Tamis hat der Sarg nicht mehr die Form, aber doch noch den Namen eines Kanu. Auch hier ist die Idee, dem Toten den Weg über Meer und Fluss zu bahnen, die ursprüngliche[1]. So Bamler:

Inzwischen machte man auch den Sarg, wan genannt, dasselbe Wort wie für Kanu. Er besteht bloss aus dem Boden, zwei Seiten- und einem Kopfbrett. Das Innere legt man mit Matten aus, die dann über den Toten zusammengeschlagen werden. Beim Begraben legt man über die Matten noch ein paar Bretter, so dass die Leiche zunächst geschützt ist.

Indes findet sich auch noch die uralte Form, dass man den Toten auf einem Boote aussetzt:

Bisweilen schafft man Seelen auch per Kanu fort (vielleicht aus Furcht vor den Toten). Ein altes Kanu wird mit Mast, Ruder und Segel versehen, alles nur sehr primitiv und schlecht, oft nur angedeutet. Sämtliche Dorfleute ziehen vom Grabhause aus im Zuge dahin, wo das Kanu liegt (begleiten die Seele fort). Frauen tragen die Netze mit den Schätzen, Kinder haben etwas Feuerholz und ein paar Kokosnüsse. Letzteres legt man auf die Plattform des Kanus mit den Wertsachen, aber macht nur die Geste des Hingebens, wie am Grabe. Darauf bringt man das Boot in die Strömung und überlässt es derselben.

Soeben wurde davon gesprochen, dass man dem Toten Gegenstände ins Grab mitgiebt.

Die Bedürfnisse des Toten nötigen zu weiteren Opfern. So fährt Vetter fort:

Sein Haus wird verlassen, einiges zerschlagen, was ihm zum Gebrauch diente, sein Feld von den auswärts kommenden Leidtragenden abgeerntet und sein Nachlass oft ganz unter dieselben verteilt. In der ersten Nacht ruft man nach der Seele und reicht ihr Feuer, damit sie es mit sich nehme.

Einer anderen Betrachtungsweise gehört es an, dass die Hinterbliebenen nach dem Tod eine Zeit lang in der Hütte

---

[1] Ueber das Geisterschiff vgl. beispielsweise Schurtz in den Abhandl. der Sächs. Gesellsch. f. Wissensch. XXXVI No. II 68f., Waser in dieser Zeitschrift I 152f.

bleiben, wo man den Geist wähnt, und sich durch Vermummung und ekelhaftes Erscheinen ihm missliebig macht, so dass er sich allmählich der Familienmitglieder entwöhnt und ihnen fremd wird. Diesen universellen Brauch kennen auch die Papua. VETTER beschreibt ihn wie folgt:

Ueber dem Grab wird eine Hütte errichtet, in der die Familie ca. sechs Wochen und länger kampiert, der verwitwete Teil in einer ganz kleinen, abgeschlossenen Ecke, unsichtbar jedermann und ungewaschen. Die Verwandten legen Trauerschnüre an, die Witwe erscheint mit einem grossen Netz fast ganz vermummt, der Witwer trägt einen Trauerhut von Bast und wohl noch ein Andenken. Diese Zeichen der Trauer werden oft erst nach Jahren abgelegt, doch kann eine Heirat schon viel früher wieder eingegangen werden.

Ebenso berichtet BAMLER:

Auch wenn der Trauerschmuck angelegt wird, giebt es ein Essen. Witwer umbinden das Haar mit einem weissen Tuch, Witwen hüllen sich in eine grosse Menge grosser Netze. Der übrige Trauerschmuck, der auch von den entfernteren Verwandten getragen wird, sind um den Hals gelegte Schnüre, an die die nächsten Hinterlassenen kleine Andenken (Haarlocken, Angelhaken, Armbänder) binden. Die näheren weiblichen Verwandten tragen auch Netze, sie sind aber lange nicht so dicht verhüllt wie die Witwe. Sie dürfen die Netze bei der Arbeit auch ablegen, während dies der Witwe streng verboten ist. Bei Festlichkeiten oder Besuch bestreichen sich die Trauernden Gesicht, Hals und Brust mit einer graphitähnlichen schwarzen Farbe. Während der Trauerzeit ist das Tanzen verboten.

Eine besondere Feierlichkeit findet statt, wenn die Trauerzeichen abgenommen werden: man ist dann vom Banne des Toten erlöst. So BAMLER:

Nach zwei Jahren gewöhnlich findet die grosse Feier und damit Beendigung der Trauerzeit statt. Man nennt diese Feier „seine (ihre) Arbeit machen". Die Grossartigkeit der Feier bedingt auch hier (wie beim Beschneidungsfest) die lange Dauer.

Dabei finden Tänze und Gelage statt. Sodann:

Gewöhnlich werden am Abend vorher noch die Trauerzeichen abgenommen. Man thut das so, dass man sich das Trauerzeichen von jemand anderem abnehmen lässt und ihm dafür ein Geschenk giebt, dann nimmt man ihm sein Zeichen ab und er giebt einem etwas dafür. Derjenige, der dem Witwer (oder diejenige, die der Witwe) das Trauerzeichen abnimmt, bekommt ein grösseres Geschenk, muss aber auch etwas Entsprechendes dafür geben. Zugleich werden die Trauernden wieder rasiert und die Haare geschwärzt.

Am Abend nach dem Tanz nimmt man die Trauerhütte auseinander. Noch gutes Baumaterial behält man zurück, was schon schlecht geworden ist, verbrennt man neben dem Grabe. In das Feuer wirft man für den Toten noch einmal Kokosnüsse, Matten und Regenschirme, die aber von anderen Leuten wieder herausgeholt werden dürfen. In diesem Feuer verbrennt man auch die sog. „Mundspur“ — Restchen von dem, was der Verstorbene zuletzt ass, rauchte oder betelkaute.

Andererseits führt die Furcht vor den die Leichen raubenden Geistern zur Leichenwache:

Die ersten vierzehn Tage kommen sämtliche Dorfbewohner zusammen und schlafen vor dem Trauerhause. Ob sie diese Totenwache aus Furcht vor den noch immer anwesend gedachten Geistern halten, oder ob sie es thun, um den fabelhaften Leichenräuber ndin abzuhalten, ist nicht zu erfahren. — Diese ndin kommen in den Märchen oft vor, sie spielen aber meist die Rolle dummer, gefrässiger Teufel, die von den Menschen immer überlistet werden, sie können sich verschiedene Gestalten geben. Wenn sie auf Leichenraub gehen, nehmen sie meist Hundegestalt an, weil sie sich unter dieser am leichtesten einschleichen können. Unter der Erde hinweg schaffen sie die Leichen an abgelegene Orte und verzehren sie daselbst. Die Leichenwache wird mit einem Essen abgelöst (Bamler).

Noch weiteres findet sich bei Papuastämmen des Festlandes. Dass hier namentlich von den Toten Holzbilder geschnitzt und, als Korwar verehrt, auch in den Gemeindehäusern aufgestellt werden, ist bereits von anderwärts bekannt. Nach der Bestattung werden solche Bilder gefertigt, dann wird die

Seele durch Geschrei und Gelärm gezwungen, den Luftaufenthalt zu verlassen und in den Korwar überzugehen, der von nun an der Träger des Geistes ist und als solcher angesprochen, verehrt und um seine Meinung gefragt wird. So die Papuas an der Geelvinksbai[1].

Hier zeigt sich auch die universelle Furcht vor dem Wiedererscheinen der Toten, die bereits aus dem Obigen hervorgeht; man fürchtet, abends in die Nähe der Gräber zu kommen u. s. w.[2]

3.

Ueber die Zauberei haben wir die ausführlichste Mitteilung von Bamler:

Wer zaubern will, muss sich des Wassers enthalten, darf keines trinken, darf sich nicht baden, auch keine gekochten Speisen geniessen, damit sein Zauber trocken und heiss bleibt. Durch Berührung mit Wasser wird der Zauber kalt und kraftlos. Uebt er die Zauberei aus, dann bleibt er auch der Frau fern. Zum Verzaubern eines Menschen ist nötig, dass man von ihm irgend eine Kleinigkeit, ein Restchen Speise, Tabak, Betelnuss, ein paar Fasern vom Tuch oder Schürze, ein Haar, etwas Körperschmutz, einen Blutstropfen, Nasenauswurf u. s. w. erlange, um unter Hersagen einer Zauberformel die Seele an das Mittel zu binden. Die Eingeborenen sind daher sehr vorsichtig und verwischen sorgfältig jede Spur und werfen Ueberreste ins Wasser oder Feuer. Kann man auf gewöhnliche Weise kein Mittelchen bekommen, dann sucht man die Leute durch Köder zu fangen, indem man ihnen Tabak oder Betelnüsse schenkt, von denen aber vorher etwas abgezwackt worden ist. Geniesst man diese Sachen, so hängt sich die Seele an das Abgezwackte, und der Zauberer kann sie binden. Ob das Geschenk Köder ist oder nicht, erkennt man, wenn man es länger in der Hand behält. Wird die Hand nass, dann ist es Köder, bleibt sie trocken, dann kann man sie unbedenklich geniessen.

Man hat auch noch andere Mittel, um sich vor Zauber zu

---

[1] Meyer in den Jahresberichten des Vereins f. Erdk. Dresden XII, Hasselt, Z. f. Ethnol. VIII 195f., auch Wilcken Animisme S. 165.

[2] Hasselt a. a. O. S. 196f.

schützen, diese Mittel müssen aber sofort nach dem Verzaubern (Binden) angewandt werden.

Von dem Binden der Seele an das Mittel hat man für Zaubern den gewöhnlichen Ausdruck: „binden“, er ist gebunden = er ist verzaubert. Das Binden muss unberufen vor sich gehen, bei Geräusch erschrickt die Seele und entweicht dem Zauberer. Das gebundene Mittel steckt der Zauberer in ein Röhrchen und hebt es auf oder baut ein Häuschen dafür unter einem grossen Baum. Der Mensch, dessen Seele gebunden ist, wird nun krank. Jeder Kranke denkt an Zauberei und besinnt sich, wem er etwa Veranlassung zur Verzauberung gegeben haben könnte, und bietet dann dem Zauberer Geschenke oder meldet seinen Freunden, sie möchten den Zauberer veranlassen, dass er seine Seele wieder löse. Für diesen Zweck giebt der Eingeborene sehr viel aus, Zauberer haben auch gewöhnlich viel Wertsachen.

Der Zauberer wartet gewöhnlich bis zum abnehmenden Mond, kommt bis dahin keine Lösesumme, dann verbrennt er das Zaubermittel und zerschneidet zum Ueberfluss noch die Asche, worauf der Verzauberte unbedingt sterben muss.

Uebrigens nimmt der Zauberer die Geschenke auch nicht immer an. Wenn der Kranke sterben soll, weist er sie zurück. Stirbt der Kranke nach Auslösung des Zaubermittels doch, dann war er noch von anderer Seite verzaubert. Oft kennt man den Zauberer überhaupt nicht, er muss dann durch Bahrproben erforscht werden . . .

Andere Zauberer, die alles mögliche können, wie die Fetischpriester in Westafrika, giebt es hier nicht. Die Zauberkünste sind verteilt und werden als etwas Gutes angesehen, gerade wie auch das Landvolk (in Bayern) vom Brauchen „segnen“ sagt. Einer kann Regen machen, ein anderer Wind, der dritte heilt Wunden, ein vierter versteht Jagdsegen, ein fünfter Kanusegen, ein sechster Liebeszauber u. s. w. . .

Vergrabene Sachen, die Krankheit und Missraten verursachen, werden mit Wünschelruten gefunden.

Soweit Bamler. Was sich an diesen Hexenglauben anreiht an Blutrache und Bahrproben, gehört dem juristischen Gebiete an und ist bereits in der Zeitschrift vergleichende Rechtswissenschaft XIV 379 f. veröffentlicht worden.

II. Miscellen.

Iranischer Mondkult. Bekanntlich schwebt in der stereotypen Reliefdarstellung der Achamanidengräber über dem Feueraltare eine Scheibe. Soviel ich sehe, ist dieselbe von den deutschen Gelehrten bisher als Abbild der S o n n e erklärt worden[1]. Die Vorstellung, dass es sich in Iran selbstverständlich nur um die Sonne handeln könne, funktioniert bei uns so selbstthätig, dass z. B. WECKLEIN (Tradition der Perserkriege S. 15) die Herodotstelle (VII 37) „λεγοντες ἥλιον εἶναι Ἑλληνον προδεκτορα, σεληνην δε σφεων" unwillkürlich überträgt, „da der Sonnengott Vordeuter der Perser, die Mondgöttin der Hellenen sei". Und HEINRICH STEIN bemerkt in seiner kommentierten Herodotausgabe zu der Stelle: „Die Deutung ist jedenfalls nicht nach persischer Anschauung" und verweist auf Herod. VII 54, 6: „τον ἥλιον ἐθελοντες ἰδεσθαι ἀνισχοντα", zu der er bemerkt: „Der Aufgang des heiligen Lichtgestirns, den die Avestabücher in den verschiedensten Wendungen feiern, sollte das grosse Unternehmen weihevoll einleiten, wie auch die Königswahl der Sieben mit diesem Momente verknüpft war." Hätte doch STEIN statt der Redensart „in den verschiedensten Wendungen" lieber e i n e Stelle dafür angeführt! Seine Bemerkung zum folgenden σπενδων „wahrscheinlich den heiligen Haomasaft" dürfte eher zutreffen. Um ein Haumaopfer hat es sich wohl in Wirklichkeit gehandelt; dann schloss aber der Aufgang der Sonne das Opfer ab, sodass

[1] SPIEGEL, Eran. Altertumskunde III S. 810: „Eine Kugel, welche gewiss die Sonne oder Mithra darstellen soll." — Auch im Grundriss der iran. Philologie II S. 57 hält WEISSBACH die Scheibe für die Sonne.

es dem zuschauenden Hellenen so scheinen konnte, als ob das Opfer der Sonne gegolten habe. Auf ein ähnliches Missverständnis — z. B. des Ausdrucks „vor Sonnenaufgang“ — liesse sich leicht auch die Geschichte von der Königswahl (III 84f.) zurückführen. Welche Rolle bei den Iraniern die Sonne spielte, darüber sagt schon 1873 SPIEGEL (a. a. O. II S. 67): „Dass aber der Sonne, wenigstens unter diesem Namen, eine sehr wesentliche Verehrung zu teil geworden sei, können wir nicht behaupten.“ Man könnte geradezu sagen, dass die Verehrung der Sonne bei den Iraniern ganz auffallend zurücktritt, was auch dann noch gelten würde, wenn sich Mithra zur Sonne verhielte, wie Hauma und Jima zum Monde. Doch zurück nach Persepolis!

Zweifellos handelt es sich hier um einen Himmelskörper; für die Sonne aber spricht eigentlich nichts. Bedenken wir, dass die Vorbilder für die Gestalt Ahuras, wie überhaupt für die plastische Kunst der Iranier, bei den Babyloniern zu suchen und zu finden sind, so müssten wir doch zunächst bei diesen die Wiedergabe der Sonne durch eine Scheibe, wie sie uns freilich so nahe liegt, nachweisen können. Das ist aber nicht der Fall: die babylonische Sonne ist als strahlender Stern aufgefasst [1]. Dieser Stern erscheint ja bekanntlich auch in eine Scheibe hineingezeichnet, am deutlichsten in den Darstellungen, in denen diese Scheibe durch einen um ihre Achse gelegten Strick in Rotation versetzt zu werden scheint. Es ist schwer, dabei nicht an die Čakrabilder zu denken, bei denen ebenfalls der Stern in der Scheibe erscheint. Jedenfalls ist aber der Stern, nicht die Scheibe, in Babylon das, worauf es ankommt, und gelegentlich ist die Scheibe — wenigstens für uns heute — völlig verschwunden. Der Stern besteht aus einer Mittelscheibe, auf der zunächst ein aus vier oder acht Dreieckstrahlen gebildeter Stern, hinter ihm ein aus ebensoviel Strahlenbündeln bestehender, aufliegt. In älterer Zeit gleicht dieses Bild fast

[1] Die ägypt. Darstellung der Sonne, die geflügelte Scheibe, haben die Perser mit dem ägypt. Thürsturz entlehnt und verwenden sie auch sonst, z. B. in den Skulpturen der Hundertsäulenhalle, als Ornament.

dem des Dilbatsternes, später ersetzt man bei letzterem die Strahlenbündel durch Dreieckstrahlen. Neben diesen beiden Bildern aber erscheint als drittes eine Scheibe, die den Mond bedeutet.

F. v. LUSCHAN bemerkt zu dem Bilde des Mondes auf der Stele Asurachiddins zu Senjîrli: „als Halbmond gebildet, aber mit feiner Naturbeobachtung als Vollkreis angedeutet". Das ist offenbar der wirkliche Hergang; aber man mag den Halbmond oder den Vollmond dabei als die Hauptsache ansehen, sie ergeben zusammen, wenn der Halbmond etwas verwittert oder abgeschliffen, den Gesamteindruck der Scheibe.

Nun glaube ich in der That bei dem ersten Grabe von Persepolis schon in STOLZE's bekanntem Werke den Halbmond unten an der Scheibe mit genügender Deutlichkeit sehen zu können, und ANDREAS stimmte mir darin bei. Auch bei anderen Gräbern dürften noch die Spuren zu erkennen sein.

Bei DIEULAFOY (L'art antique de la Perse) ist aber der Halbkreis ganz deutlich wiedergegeben (z. B. PLATE IV., tombeau de Darius), und so spricht DIEULAFOY auch schlichthin vom *disque lunaire* (III. partie S. 4). Demgegenüber ist es wohl nicht mehr nötig, darauf hinzuweisen, dass auch das weitere Vorkommen und Nichtvorkommen der Scheibe in den Reliefs der Achamanidenzeit durchaus dazu stimmt: es ist eben Thatsache, dass wir es mit Mond-, nicht mit Sonnenbildern zu thun haben.

Daraus geht also hervor, dass der Mond bei den Iraniern in der That eine wichtige Rolle gespielt hat. Es liegt demnach in der angeführten Herodotstelle etwas mehr vor, als eine „neckische Erfindung von der Deutung der Magier", wie sich WECKLEIN ausdrückte (a. a. O. S. 16).

Dass aber dieses Relief bei dem Ahuragläubigen Achamaniden sich findet, das gestattet doch wohl den Schluss, dass sich die Bedeutung des Mondes mit der damaligen Religion mindestens vertrug. Offenbar stellt aber die Scene überhaupt geradezu ein Haumaopfer dar, ja sie erinnert mit ihrer Abbildung des Feueraltars dergestalt an Jasna IX, dass man versucht sein könnte, unser Relief für das ältere zu halten.

Sollten spätere Mazdajasna das auf allen Reliefs gleiche Bild so gedeutet haben, dass man den Opferer für Zarathuštra, die geflügelte Gestalt für Hauma erklärte? Es ist mir nicht bekannt, dass jemand bisher irgendwelche Unterschiede in der Darstellung des Königs auf den verschiedenen oder vielmehr nicht verschiedenen Reliefs gefunden hätte. Diese völlige Gleichheit der Bilder konnte sehr leicht einer späteren Zeit den Gedanken nahe legen, die Gestalt stelle die gleiche Person vor, könne also nicht den König bedeuten, sondern — Zarathuštra. Und sind wir denn heute so ganz sicher, dass es der König sein soll? Trägt nicht der in den Flügeln schwebende Gott die gleiche Tracht?

Die Abbildung gerade eines Haumaopfers an einem Grabrelief hätte, auch wenn das Haumaopfer nicht überhaupt das vorzüglichste wäre, so wie so ihre gute Berechtigung: wir könnten gar kein anderes erwarten. Ebenso wäre es sehr begreiflich, wenn der „Hauma an den Friesen der Felsgrüfte als Symbol des Lebens, welches über dem Grab erblüht, ornamental verwendet“ wäre, wie JUSTI (bei Oncker S. 82) behauptet.

Fast auffallend wäre es aber wenn wir bei den Griechen nun nicht auch weitere Spuren des iranischen Mondkultes fänden. Eine solche haben wir ja nun bekanntlich bei Plutarchos Περι Ισιδος και Οσιριδος Kap. 46. Hier wird die ποα ομωμι καλουμενη im Mörser gestampft. Dieser heisst iranisch *hâvana,* darnach die frühe Morgenzeit, während deren der Hauma gepresst wird, während deren Hauma dem Zarathuštra erschien, als dieser das Feuer zurichtete, *Hâvani.* Auch bei Plutarchos spielt der τοπος ανηλιος eine Rolle, wozu man JUSTI (a. a. O. S. 75—76) vergleichen mag, der von den im Freien stehenden Feueraltären annimmt, dass man sie nachts benutzt, das Feuer aber bei Tagesanbruch in das Innere eines Tempels übergeführt habe u. s. w. Unsere Reliefdarstellung, die ja eine nächtliche Scene wiedergiebt, spricht mindestens nicht dagegen. Im übrigen hat es schon bei Plutarchos oder seinem Gewährsmanne an Missverständnissen nicht gefehlt. Es ist schwerlich zu glauben, dass dabei Αιδης und ο σκοτος angerufen worden wären. Die Mazdajasna waren keine Teufelsanbeter, und es liegt wohl nahe, anzunehmen, dass das Opfer nicht dem Dunkel, sondern dem Lichte

in der Finsternis gegolten habe. So erklärt sich wohl auch am einleuchtendsten die Verbindung des Feuerkultes mit dem Mondkulte. Der Grieche dachte an seine αποτροπαια, während es dem Iranier sehr fern lag, dem Bösen derartige Zugeständnisse zu machen. Interessant ist aber die Angabe, dass man beim Opfer das Blut eines geschlachteten Wolfes gebraucht habe, wobei es mir doch fraglich erscheint, ob dasselbe dem Tranke beigemischt worden wäre. Der Wolf als feindseliges Ungeheuer ist ja auch in Iran bekannt, man denke an den Wolf Kaput. Sollte er nicht auch in Iran insbesondere als Gegner des Mondes gegolten haben?

Eine andere Erwähnung eines iranischen Opfers an den Mond finden wir bei Nikolaos, wo Οιβαρας dasselbe vollzieht. Auffallend ist die Betonung, dass der Name soviel wie αγαθαγγελος bedeute, was allerdings richtig ist. Marquart hat in seiner trefflichen Studie über die Assyriaka des Ktesias (Philologus, Suppl. VI 597 und 638) die alte Erklärung aus *Hu-bara* mit Recht verworfen, erklärt den Namen aus *Wahu-bara* und versucht nun, das Οι auf kleinasiatischen Ursprung zurückzuführen. Es wird aber wohl bei der Erklärung bleiben, die ich in meiner Dissertation (Die iran. Eigennamen in den Achämenideninschriften S. 35) begründet habe: in dem Οι steckt die Komparativform, die wohl damals schon die Bedeutung des Positivs hatte. (Von Οιβαρας ist wohl Οιοβαζος nicht zu trennen, das noch die unabgeschliffene Form *rahja* enthält.) Dieser „Bringer des Guten", dem Kyros von ungefähr an der kadusischen Grenze begegnet, bringt allerdings zunächst Rossmist in einem Korbe. Aber der „Babylonier" erklärt das gerade für ein gutes Zeichen, das Macht und Reichtum verheisse — fast könnte man an das „Eslein streck' dich" denken. Der Mann ist offenbar, wie Marquart hervorhebt, als Pferdeknecht gedacht und ein Verwandter des Stallmeisters Οιβαρης unter Dareios. Er warnt den Kyros vor dem „Babylonier", den er auf die Seite schaffen will. Zu dem Zwecke will er zur Nachtzeit dem Monde ein Opfer bringen. Er gräbt also eine Grube, legt Polster über dieselbe, macht den Unbequemen trunken und stösst ihn dann in die Grube. Das berauschende Getränk ist also offenbar der

Hauma, und das babylonische Opferlamm wird wohl diesmal die Stelle des Wolfes vertreten, den Plutarchos oben schlachten liess. Die obige Stelle muss ja verderbt sein: den Hauma warf man nicht weg und brachte man nicht εις τοπον ανηλιον, vermutlich aber warf man das Wolfskadaver in eine Grube.

An einen derartigen Gebrauch scheinen mir noch die parsischen Reinigungsceremonien zu erinnern. Auch bei diesen spielt die Grube ihre Rolle: es werden ihrer neun gegraben, was immerhin noch an Mondkult erinnern kann, und es wird ein Hund gebraucht, auf dessen Kopf der Verunreinigte die linke Hand zu legen hat (vgl. SPIEGEL, Avestaübersetzung Bd. II S. LXXXIX). Damit könnte man vielleicht vergleichen, dass beim Haumaopfer der Kopf (oder die Zunge und das linke Auge — wohl Abbilder des Mondes) dem Hauma geweiht wird. Wir dürfen dabei nicht vergessen, dass alle diese Gebräuche nach Zeit und Ort verschieden gewesen sein werden und ihre Geschichte hatten.

Nun wird aber das Schlachten eines Wolfes noch an einer Stelle erwähnt, wo es so auffiel, dass man die Erwähnung des Wolfes als einen Zusatz hat streichen wollen, bei Xenophon, Anabasis II 2, 9. Auch SPIEGEL (Er. Alt. II S. 445) bemerkt dazu: „Abgesehen davon, dass ein Wolf in Babylonien schwer zu beschaffen gewesen sein dürfte, muss auch der Gebrauch dieses bei den Persern unheiligen Tieres auffallen. Vielleicht beabsichtigte man damals schon eine Täuschung der Griechen und gebrauchte Ceremonien, die man später mit gutem Gewissen als nicht bindend erklären konnte." Das „unheilige Tier" wird nach dem Obigen wohl keinen Anstoss mehr erregen, wäre ja auch nach parsischem Glauben mit seinem Tode rein geworden. Weshalb der Wolf in Babylonien gerade schwer zu beschaffen gewesen wäre, ist mir auch nicht einleuchtend. Wohl aber scheint es mir bezeichnend, dass die Ceremonie wieder eine nächtliche ist (vgl. αμφι μεσας νυκτας und II 2, 13: επει ημερα εγενετο). So wird wohl das Wolfsopfer nicht anders aufzufassen sein, als das obige, und zur Annahme einer Hinterlist gegen die Griechen bietet der ganze Zusammenhang keinen Anlass. Wenn das Opfer gegen jemand gerichtet war, dann kommt wohl eher

der König in Betracht. Ich möchte also gerade den Wolf hier für echt halten und eher in dem Stiere, dem Bocke und dem Widder eine Zugabe sehen: es waren die freilich auch geweihten Schlachttiere, die man zum Mahle verzehrte. Ihr aller Blut würde den Schild wohl zum Ueberlaufen gebracht haben.

Doch nun noch einmal zurück zu dem trunken gemachten und dann getöteten Babylonier. Zu dieser Erzählung bildet die von Parsondes und Nanaros eine Dublette. Auch hier wird der Babylonier Nanaros trunken gemacht und dann getötet (vgl. MARQUART, Assyriaka S. 559), und zwar repräsentiert in beiden Fällen „der Babylonier" den letzten König von Babylon, daher wir wohl auch in Nanaros einen Nabonados zu vermuten haben. Er heisst auch Nanybros, der Name ist sicher verderbt und wahrscheinlich durch darüber geschriebene und an falscher Stelle in die Zeile gezogene Buchstaben — etwa ein *bo*, das man als *ro* verlas — entstellt worden. Im Verlaufe der Erzählung spielen Kadusier, Eunuchen, Zitherspielerinnen, babylonische Weichlichkeit und göttliche Vorzeichen die gleiche Rolle wie in der Sage von Kyros und Oibares, zu der eine weitere Parallele in der Geschichte von Beleoys und Arbakes vorliegt. In der letzteren Fassung träumt der Babylonier, wie ein Ross Spreu aus seinem Maule auf den schlafenden Arbakes fallen lässt. Wieder spielt der Eunuch seine Rolle und die Verachtung des Goldes wird bei Arbakes ebenso betont, wie bei Parsondes. Ueberall kehrt aber ein wesentliches Motiv wieder, die Trunkenheit. Da die Verwendung desselben den Verdacht eines Zusammenhanges mit dem Haumaopfer macht, seien nun die folgenden Stellen wenigstens einmal zusammengestellt.

Arbakes überfällt die trunkenen Assyrer (Diod. II 26).

Parsondes wird von Nanaros trunken gemacht, gebunden (und vermutlich entmannt — die Erzählung geht wohl auf einen kadusischen Eunuchen zurück).

Parsondes macht den Nanaros trunken, tötet ihn wohl, und flieht dann.

Oibares macht den Babylonier trunken und tötet ihn.

Kyros macht die ihn verfolgenden Reiter trunken und entflieht.

Offenbar ist Parsondes = Kyros und sein Name hat ihn wohl nur irgendwie als „den Perser“ bezeichnet.

Aber auch Herodot berichtet, dass Kyros die Babylonier überrascht habe, als sie infolge eines Festes trunken waren, wozu das alte Testament stimmt. Daran schliesst sich wieder Xenophons Kyrupaideia VII 5, 15ff. an. Auch dieses Werk betont wieder die Kadusier, berichtet die Entmannung und die Rache des Gadatas, der fast eine Dublette des Gobryas zu sein scheint.

Herod. I 106 macht Kyaxares die Skythen trunken und erschlägt sie.

Herod. I 211 macht Kyros die Massageten trunken und erschlägt sie teils, teils nimmt er sie gefangen.

Strabon C. 512 erzählt die Geschichte von Kyros und den Saken und bringt den Namen des Festes Σακαια damit in Zusammenhang.

Polyainos VIII 28 aber berichtet umgekehrt, wie Tomyris die trunken gemachten Perser überfällt, eine Fassung, die auch bei Herodot noch durchzuklingen scheint. Vielleicht erklärt sich so auch der Hohn der Tomyris, Kyros solle sich am Blute satt trinken. Nicht genügend begründet scheint mir auch, weshalb der Sohn der Tomyris sich selbst tötet. (Justinus I 8 lässt ihn mit den andern erschlagen werden.)

Vielleicht ist auch Orosius I 14, wo die Skoloten in einem Hinterhalte niedergemacht werden, worauf die Weiber die Waffen ergriffen, nicht davon zu trennen.

Auch aus der persischen Sage berichtet Spiegel (Er. Alt. I S. 629) einen entsprechenden Zug.

Mag nun ein Mythos oder ein historischer Vorgang, der wieder Vorbild für den Mythos geworden sein könnte, dieses Motiv geschaffen haben, seine Beachtung kann vielleicht noch manchen Fingerzeig für die Beurteilung historischer Ueberlieferungen geben. Offenbar hat der Gedanke an einen nächtlichen Ueberfall die Phantasie der Iranier und nicht minder die der indischen Arier mächtig erregt. Er scheint für etwas ganz Ungeheuerliches gegolten zu haben, das man mit Hilfe Haumas und des heiligen Feuers abwehrte, aber auch dem Feinde gegen-

über heiligte. Sehr bezeichnend scheint dafür die Erzählung von Açvatthâmans nächtlicher Rache im Mahâbhâratam zu sein. Auch hier geht der eigentlichen That eine Art Feueropfer voran. Nach der Seite des Mythischen hin könnten aber die obigen Erzählungen in Zusammenhang stehen mit der Erwerbung des Methes, die Indra wie Odin in so üble Lage bringt. Auch hierbei scheint ein Hund eine wichtige Rolle zu spielen, wie nach jüngerer Ueberlieferung auch ein Hund an den Ketten des Ažišdahaka nagt, wozu man auch die Erzählung von der Fesselung des Loki und seinen beiden Söhnen vergleichen mag. Wenn es in Iran aber Hauma ist, der den Fraŋrasjan fesselt, so erinnert das doch wieder stark an das obige Motiv, und Vaibara wäre kein übler Beiname für Hauma. Fast könnte es scheinen, als habe die Erzählung auf den Streit zweier Religionen um Kyros anspielen wollen.

Wir kehren noch einmal zum Ausgangspunkt zurück.

Ahura ist der Hauptgott, das Haumaopfer das Hauptopfer des Mazdaismus. Der Mond ist der „Vordeuter" der Perser (vgl. auch Spiegel, Er. Alt. II S. 515 und Curtius Rufus IV 10, 6). Die Mondscheibe mit dem Halbmonde erscheint auf den Grabreliefs von Persepolis und der Halbmond am Diademe der Sassaniden. Endlich soll nach Masûdi Manuščithra den Tempel zu Balch dem Monde zu Ehren gebaut haben.

Das zeigt doch wohl, wie recht diejenigen hatten, die dem Mondkulte der Indogermanen eine Bedeutung beilegten, gegen die man bis dahin fast eigensinnig die Augen geschlossen hatte. Zugleich aber dürfte erhellen, wie wesentlich für den Historiker bei der Kritik handschriftlicher Ueberlieferung die Beachtung „mythologischer" Motive ist. G. Hüsing.

III. Litteratur.

Jackson, A. V. Williams, Zoroaster: the Prophet of Ancient Iran. New-York, The Macmillan Company (Columbia University Press), 1899. 23 and 314 pp. 8° Ill. and map. $ 3.

The closing year of the seventeenth century saw the appearance of the first great and epoch-making work on Zoroaster when THOMAS HYDE of Oxford published his „Historia religionis veterum Persarum“ (see especially pp. 307—330). The year just completed sees the book of Prof. A. V. WILLIAMS JACKSON of Columbia University, entitled „Zoroaster: the Prophet of Ancient Iran.“ The guiding principle of the work is laid down by JACKSON in his opening words (Pref. 1): „It is a biographical study based on tradition; tradition is a phase of history, and it is the purpose of the volume to present the picture of Zoroaster as far as possible in its historic light.“ The author has adhered unswervingly throughout to this principle and instead of the dim figure of the Prophet who had been for centuries only too truly magni nominis umbra, we see a man before us who preaches the faith delivered to him and who lays down his life at last in the Courts of the Lord.

The book has two divisions. The first of these (pp. 1 bis 143) gives the results of the author's investigations with regard to Zoroaster's life in a form at once scholarly and readable. In the second portion (pp. 147—294) we have a series of appendixes which contain detailed studies of the more obscure problems. The biography proper is in the first part. The miraculous birth of the Prophet from Dughdhōvā and Pourushaspa is here recounted and elaborate genealogical tables are given. Byan unfortunate slip of the pen JACKSON p. 21 makes Isaṭvāstra

the son of Zoroaster's second wife. This child, as the genealogical table on the same page correctly states, was born of the first wife of the Prophet, whose name was Aranj (see Dīnkarṭ, VII 8 55, 9 18, 10 15, translated by West in SBE. XLVII 106, 111, 115. Cf., however, SBE. V 143, n. 1, Justi, Iran. Namenb. 334).

The author narrates the youth of Zoroaster with its struggles against evil sorcerers, and his retirement from the world at the age of twenty for a long period of meditation and prayer which continued ten years.

Then came a blessed revelation from the Lord, for His angel Vohu Manah guided Zoroaster to the presence of Ahura Mazda (May 5, 630 B. C. according to tradition). Another ten years were now to elapse, years embittered by stubborn unbelief of the Prophets teaching. Six visions of the six Amshaspands formed Zoroaster's sole consolation. The scenes of these revelations are located by Jackson according to the tradition in Adarbaijān and Māzandarān. The extreme limit toward the west is Mt. Asnavad (modern Sahend in all probability). Here the Prophet beheld his fifth vision, that of Spenta Armaiti. The eastern limit Jackson considers to be the city of Sarī on the Tajan river, where in the fourth revelation Khshathra Vairya entrusted to Zoroaster's charge „the care and keeping of metals" (p. 47). This persistant localization of the visions on the shores of the Caspian combined with the extensive journeys made by Zoroaster in the South and East of Iran during the intervals between the revelations inclines one irresistably to the belief that the Prophet retired at least once a year for a season of repose from his propaganda to the regions near his childhood's home. The Buddhist „retreat" or vassa affords a possible analogue. At some time during this period Zoroaster was tempted by the Evil One, as Māra is said to have sought to beguile the Buddha. But triumphantly the Prophet resisted the fiends as successfully as he withstood the more subtle temptation of St. Anthony which had brought low many a mighty Rishi in the fair Ganges-land.

In the tenth year after he had received the first revelation Zarathushtra won over to his teaching his first disciple, his cousin Maidhyōimāonha. Two years later the success of the new creed was assured by the conversion of the powerful prince

Vishtāspa, whom the later tradition locates in Balkh. With the king as an adherent, „the triumph of the Prophet is supreme“ (p. 68). The Court followed the Monarch and the teaching of Zoroaster found favor throughout Iran. There were also converts in Turan, and according to late traditions some from India and Greece believed, although JACKSON wisely refuses much credence to these latter statements.

The closing years of the great teacher's life were filled with sadness. From the North, like his hellish prototype Aṅra Mainyu, the Turanian suzerain of Vishtāspa, Arejaṭ-aspa assailed the Zoroastrian host. JACKSON with great keenness has distinguished here two wars. He gives elaborate plans of the great battle of the first war as it is described in the Shāh-Nāmah, but has failed to note a slight discrepancy in the two plans pp. 110—111. In the outline-sketch of the line of march of Arejaṭ-aspa's forces we find Khashāsh (advance-guard), Hūshdīv (rear-guard), and Andarīmān (left wing) who seem, however, to have played no part in the battle. In the conflict Nāmkhvāst appears to have been the joint leader with Arejaṭ-aspa himself, although he finds no place in the account of the line of march. To reconcile these apparent contradictions we may perhaps infer that Nāmkhvāst was in joint command with Arejaṭ-aspa on the line of march as well as in battle array, while Andarīmān's forces may have been joined to the main body for the conflict. Khashāsh and Hūshdīv may then have formed the reserves of the plan on p. 111. Arejaṭ-aspa suffered utter defeat and he retired to his own country to return after an interval of some eighteen years (in 583 BC. according to tradition). During the absence of Vishtāspa Balkh was stormed by the Turanians and among the victims was the venerable Prophet of Ancient Iran who was slain at the altar in the presence of the Fire. With the death of Zoroaster the first part of the book finds its fitting close. As the author himself declares, we have in this volume a biography, not an account of the religion or a history of the Faith. All this Prof. JACKSON will give us in a few months in his „Iranische Religion“ which is about to appear in the „Grundriss der iranischen Philologie“ of GEIGER and KUHN, and later still in a forth-coming volume of JASTROW's admirable „Handbooks on the History of Religions“.

The more special investigations, whose results have already been given in the preceding pages, occupy the latter part of the volume. We have here five Appendixes. I. Suggested explanations of Zoroaster's Name (pp. 147—149). JACKSON's own view is that the Avestan Zaraϑuštra signifies ,one whose camels are old', or ,robbing camels' (p. 14). II. On the Date of Zoroaster (pp. 150—178). The results of this elaborate study are tabulated in Appendix III (pp. 179—181), which is a reprint of Dr. E. W. WEST's Tables of Zoroastrian Chronology (SBE. XLVII = Pahlavi Texts V, p. XXVIII—XXX). IV. Zoroaster's Native Place and the Scene of his Ministry (pp. 182—225). This Appendix is one of the most important sections of the entire work. It forms a model for future investigations along kindred lines and it is, like Appendix II, most characteristic of JACKSON's method of research. Each allusion to the scene of Zoroaster's native place and of his glorious propaganda for Holiness and God is given in careful detail and with exact classification. Weighing his evidence, not counting it merely, the author reaches the following conclusion: „Apparently he [Zoroaster] was born somewhere in Adarbaijān. The places specially mentioned are Urumiah, Shīz (Av. Caēcista, prob. anc. Urumiah) and the river Darej . . . Zoroaster's youth was also certainly passed in western Iran" (p. 205). The scene of the Prophet's chief activity for the Faith is to be laid in the East of Iran (p. 225). This is the view which the author adopts on the evidence which we have. An additional support of JACKSON's conclusion on this subject has come to us since the appearance of his book. In § 59 of the Shatrôîhâ-i Airân (transl. J. J. Modi in his Aidyâgâr-i Zarirân, Shatrôîhâ-i Airân and Afdiya va Sahigiya-i Sistân, Bombay 1899, pp. 117—119, cf. pp. 160—163) we read that, „The city of Amui was founded by the sorcerer who is full of destruction (i. e. Ahriman) and Zartusht of spitama was of that city". This place Amui was, as I hope to show in the near future, not Amul on the southern shore of the Caspian in Tabaristān, but another city, „Amul on the road that leads from Bokhāra to Marv. . . . And it is called also Amū and Amūyah" (JAKUT's geographisches Wörterbuch, ed. WÜSTENFELDT, I, 69). Here in Amū the great Teacher may have dwelt for at least a portion of the time during which his noble patron Vishtāspa ruled in his

capital of Balkh. Nosari and Bombay would afford a modern Parsi parallel of a spiritual capital remote from the political and commercial metropolis. Appendix V (pp. 226—273) contains a collection of the classical references to Zoroaster. As the present reviewer had the honor of gathering these references, he will only note that his conjectured explanation of μνίζουριν (p. 273) as from the Arabic manzūr ‚seen‘ has kindly been approved by Prof. KROLL of Greifswald, to whose work he owes so much (private letter, May 29, 1899). The Arabic manzurat ‚misfortune, disgrace, courtesan‘ should also have been noted in this connection. To this Appendix the following additions are to be made: DIOSKORIDES, Materia medica II, 144; V, 175 (p. 237); LEEMANN's Papyri graeci musei antiquarii publici Lugduni Batavorum, Leyden 1883—1885, II, 154—155 (p. 244); PROKLOS in rempublicam Platonis (Anecdota varia graeca et latina, ed. Schoel et Studemund, Berlin 1886, II 29 14—16; 59 28—60 22) (p. 247); ZOSIMOS in Berthelot et Ruelle, Collection des alchemistes grecs, Paris 1887, II, 229, cf. Traduction II, 222 (p. 248). In Appendix VI (pp. 274—287) we have a most interesting collection of allusions to Zoroaster in Armenian, Chinese (cf. now also MARQUARDT, WZKM. XII, 172—180), Syriac, Arabic, Persian, and Icelandic literature. To this appendix we may add a passage on the „desert of Zardusht (cf. p. 34 n. 2) from Abu Dulef Misaris b. Muḫallal, De itinere asiatico commentarius, ed. Kurd de Schlözer, Berlin 1845, 28, and an interesting Syriac fragment given by BERTHELOT, La chimie au moyen âge, Paris 1893, II (L'alchemie syriaque), trad. p. 313, cf. XXXIX—XL. Appendix VII (pp. 288—294) deals with „sculptures supposed to represent Zoroaster". This is the least conclusive portion of the whole book. It is rather suggestive of possibilities than rich in actual results.

The spirit which animates the volume before us is the same lofty, kindly one which the great Teacher of Iran ever enjoined. Serenely yet effectually Professor JACKSON has made these poor νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα, dwelling dimly „adown the mead of asphodel", to become living souls again, whose watchwords are „Good Thought, Good Word, and Good Deed", whose fit reward shall be bliss everlasting in the fair halls of Garōtman, the Abode of Song. The strength of the book is its weakness. The reliance on tradition, whose very precision is

often suspicions, which is only too frequently late even if it be based on a continuous chain like the Muhammedan Ḥadīṯ, is the most vulnerable point of attack. JACKSON is the last man to deny this (p. VIII). He has, nevertheless, been wise in following the best traditions in reconstructing the biography of the Prophet of Ancient Iran. The weakness of the book is its strength. Certain other conclusions have been reached by eminent Iranian scholars, some of whom have passed away and whose departure we lament sorely. With the utmost deference to their views the present writer must approve the results attained by JACKSON, and he does not stand alone. On the date of Zoroaster (660—583 BC.) as given by the Columbia Professor two veteran toilers in the Iranian field have placed the seal of their approval, WEST (SBE. XLVII, p. XXXIXseqq.) and SPIEGEL (ZDMG. LII, 193), the pioneer of the traditional school of interpretation. This latter scholar writes well: „Es handelt sich nur darum zu bestimmen, wo und wann er [Zarathushtra] gelebt hat. Ueber diese beiden Punkte hat neulich JACKSON ausführlich gehandelt [JAOS. XV, 221—232; XVII, 1—22 = Zoroaster, Appendixes IV, II, pp. 182—225, 150—178], an seine Ansicht schliesse auch ich mich an."

Addenda et Corrigenda.

p. XII, l. 6 from bottom. Add: GLADISCH, A., Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859.

pp. XII—XIII: The articles of GEIGER and JUSTI should be arranged in chronological order.

p. XIV, l. 15 from bottom. Add: SCHNEIDER, H. G., Dissertationes historico-philologicae de Zoroastre, Wittemberg 1707—1708.

p. XV, l. 15 from bottom. Add: URSINUS, J. H., De Zoroastre Bactriano, Hermete Trismegisto, Sanchoniathone Phoenico eorumque scriptis et aliis contra Mosiacae scripturae antiquitatem exercitationes familiares, Nürenburg 1661.

p. XXII, ll. 8—9. Read: 295—312; 313—314.

p. 13, l. 8. Add the New Persian form Zardušt.

p. 14, n. 2. Add: BARTHOLOMAE, Grundriss der iran. Philol. I, 182 (§§ 304, 44).

p. 22. Jāmāspa had also a son named Garāmī or Garāmīk-karṭ (pp. 113, 115; Yāṭkār-ī-Zarīrān §§ 106, 107, 109, 111).

p. 28, l. 13. Read: Brāṭrōk-rēsh.

p. 30, l. 1 and n. 1. An allusion to the fact that Persian manuscripts fail in many instances to distinguish between *k* and *g* would make this passage somewhat clearer (cf. HORN, Grundriss der iran. Philol. I b, 61, § 26).

p. 45, n. 3. The treatise on "The Wonders of Sagastān" is now generally accessible in the translation of Modi in his "Aiyâdgâr-i-Zarîrân, Shatrôîhâ-i-Airân and Afdiya va Sahigiya-i-Sistân", Bombay 1899, pp. 122—127.

p. 71. Add to the list of Vishtāspa's sons the name of Shēdāsp (cf. p. 113 and Justi, Iran. Namenb. 294). Stackelberg, WZKM. XII 235—237, connects the name Beh-afrīd with the Avesta Vaṅhu-fedri, cf. Justi, Iran. Namenb. 348.

p. 76, ll. 24—25. Render: 'with whom thou dost unite', and cf. Bartholomae, Flexionslehre 41, Grundriss der iran. Philol. I, 71, § 129, Jackson, Avesta Grammar, § 557. This rendering implies reading *yə̄ṅgs tū* for *yə̄ṅgstū* instead of *yə̄ṅg stū* which is the division adopted by "most manuscripts" (Geldner ad loc.) and by the tradition.

p. 104, n. 2. Cf. on the Yāṭkār-ī-Zarīrān Nöldecke, Pers. Stud. II (Sitzungsberichte der Wiener Akad. der Wissensch., Hist.-phil. Cl. C. XXVI, no. 12), 1—12, Grundriss der iran. Philol. II, 134—135, and the new translation by Modi, op. cit., 2—49.

p. 112, n. 8. Stackelberg, WZKM. XII, 234—235, like Darmesteter, identifies Frashōkarṭ or Frashāvarṭ with Farshūdvard.

p. 118, l. 2 and p. 215, l. 16. On Gumbadān see now Stackelberg, ZDMG. LIV, 103—104.

p. 122, l. 5. Read Arejaṭ-aspa.

p. 144. Read *ū* for *ŭ*.

p. 149, l. 22. Maurice Flügel, Zend-Avesta and Eastern Religions, Baltimore 1898, p. 12, returns to the old view that Zoroaster signifiez "Gold-star". A curious old etymology by Athanasius Kircher is cited in a pseudonymous translation of the Chaldaean Oracles by "Sapere aude", London 1895, p. 3. According to this old scholar Zoroaster's name "comes from TzURA = a figure, and TzIUR = to fashion, ASH = fire, and STR = hidden; from these he gets the words Zairaster = fashioning images of hidden fire; or Tzwraster = the image of secret things".

p. 195, l. 10. For further traditional associations of Zoroaster with Mt. Sabalān see now Stackelberg, WZKM. XII, 231—234.

p. 202, n. 1. Add: Churchill, S. An Origin for the Biblical Name Rhaga, Indian Antiquary, XVII, 329.

p. 209, l. 1. Instead of APOOACΠO. Horn, Grundriss der iran. Philol. I b, 57, § 22, 6 and West, ibid. II, 75, § 2 read APOOACΠO. Justi, Iran. Namenb. 42, 183 denies any etymological connection between the words Aurvaṭ-aspa and Lohrāsp. For this omission in the book the present reviewer alone is responsible.

p. 233, l. 18. Read: Ἀσίας.

p. 235, 20 and p. 243, l. 22. I should have added references after Μεσίτην and ἱέρακος to Rapp, ZDMG. XIX, 56—57, 50, Anm. 6.

p. 251, n. 1. Strike out the parenthesis at the end of the line.

p. 257, l. 4. Add the allusion in Comestor, Hist. Schol. Lib. Genesis XLVII (col. 1095, ed. Migne).

p. 264, l. 24. Read ΙΥΓΓΕΣ. On the Chaldaean Oracles see now the late ALBERT JAHN, Glossarium sive vocabularium ad oracula chaldaica, Rev. de Philol. XXIII, 193—225, specimen commentarii critici et exegetici ex fontibus hausti ad oracuda chaldaica, ibid. XXIV, 169—192.

p. 279, n. 4. Read 1ère.

p. 282, l. 27. See now on the 'Ulamā-i Islām the article by E. BLOCHET, Le livre intitulé l'Oulama-i Islām, Revue de l'histoire des religions, XXXVII, 23—49 (translation of the 'Ulamā-i Islām ibid. 40—49).

p. 286, l. 6. Add the Hebrew allusions to Zoroaster in the „Chronicles of Jerahmeel", tr. GASTER, London 1899, XXXII, 4 (p. 70), XXXV 4 (p. 78).

p. 287, l. 31. Add the paper on „Zoroaster in the German folk-books" by A. F. J. REMY, which is about to appear in the JAOS.

p. 310, l. 1. Read fravaši.

map. Add letters to correspond with the key on the page facing the map.

New York City. Louis H. Gray.
(Columbia University.)

Lic. th. Dr. phil. **Richard Krätzschmar,** Privatdocent, Prophet und Seher im alten Israel. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1901. 75 S. 8°. Mk. —.75.

Das Heftchen gehört zu der „Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte"; der Vortrag ist bereits, wie im Vorwort bemerkt wird, im Januar 1897 gehalten worden.

In der Einleitung geht der Verf. von Amos 7 aus, von der Thatsache, dass der Prophet die Anrede als „Seher" nicht zurückweist, während er als „Prophet" nicht gelten will. Das gibt KRÄTZSCHMAR nach einer kurzen Abschweifung über die verschiedene Wertung der Schriftpropheten in den zwei Lagern der augenblicklichen Theologen die Disposition für seinen Vortrag. In einem I. Teil wird kurz geschildert, wie zur Zeit der Philisterkämpfe unter Saul jene rasenden Ekstatiker, Nebiim genannt, in Banden unter wilder Musikbegleitung plötzlich auftauchen, wie zwei Jahrhunderte später aus den herumziehenden Horden feste Ansiedlungen, Prophetengilden werden unter Leitung von Vorstehern, wie es Elias und Elisa waren, wie man sie am härenen Gewand und den heiligen Narben an Hand und Stirne erkannte. Dieser „Nebiismus", wie ihn KRÄTZSCHMAR „zum Unterschiede vom Prophetismus, dem wahren Propheten-

tum“ nennt, ist nicht ein Kind der Jahwereligion, sondern des sinnlichen kanaanitischen Baalskult, der sich ja in bedeutender Weise mit Israels Wüstenreligion vermischt hat, wenn auch so, dass der Jahweglauben das aufsaugende Element war. Auch die Nebiim traten in den Dienst des Nationalgottes und wurden dessen grösste Fanatiker. Ihre Aufgabe war es, zu den Kriegen Jahwes zu begeistern, mochten sich diese nun wie unter Saul gegen die Philister und damit gegen deren Gott Dagon richten oder, wie unter Ahab, gegen die Syrer und das Eindringen des Baalskultus unter der Dynastie Omri. Aus der Schar der Durchschnittsnebiim, die man schon öfters mit den Derwischen verglichen hat, hoben sich nur wenige ideale Gestalten hervor wie Elia, Nathan, Micha b. Jimla. Und an diese über die Nebiimschwärme hinausragenden „religiösen Heroen“ knüpften geistig die späteren Schriftpropheten an, während der Nebiismus „in Mantik und Totenbeschwörung“ endigte.

Der II. Teil behandelt die „Seher“, die von den Nebiim zu unterscheiden sind. 1. Sam. 9 f. schildert uns an Samuel, worin ihre eigentliche Aufgabe bestand. An den Seher wandte man sich, wenn man wissen wollte, wohin die durchgegangenen Eselinnen gekommen waren, oder wenn man sonst etwas herausfinden wollte, wozu ein gewöhnlicher Sterblicher nicht befähigt war. Natürlich umsonst hatte man das nicht. Krätzschmar glaubt nun, dass sich aus der Gesellschaft dieser alten Kahins, wie bei den Nebiim, Leute über den Durchschnitt heraus erhoben. Manche sahen wie Bileam in seliger Verzückung, andere wieder wie Debora und Samuel stellten ihre Kraft der nationalen Sache zur Verfügung und berühren sich hier mit den Propheten oder, besser gesagt nach Krätzschmar, mit den alten Nebiim. Ja, man hat diese Leute selbst Propheten genannt, und dieser Name hat sogar den der Seher (1. Sam. 9, 9) verdrängt; dem Namen Nabi wurde eine höhere Weihe gegeben. Auch das Sehertum ist von Haus aus nichts der Jahwereligion spezifisch eigenes.

Die Vereinigung von Sehertum und Prophetentum ist, wie im III. Teil ausgeführt wird, durch Amos geschehen. „Amos ist Seher: er hat Gesichte (Kap. 7—9) und schaut die Zukunft. Er hat aber auch etwas vom Nabi, sofern er in seiner ganzen Person Verkörperung Jahwes ist und fanatischer Verfechter

einer gerechten Sache.“ Aber das Grosse an diesem Mann ist doch, dass für ihn Jahwe ein „absolut sittlicher Gott“ ist, damit aber nicht mehr ein Volksgott, sondern ein Weltengott, der auch ohne sein Volk bleiben kann.

Das ist ungefähr der Inhalt dessen, was KRÄTZSCHMAR auf 32 Seiten ausführt. Selbstredend darf man an einen populären Vortrag nicht den Massstab anlegen wie an ein streng wissenschaftliches Buch. Der Vortrag von KRÄTZSCHMAR ist dankenswert und verdient in Laienkreisen, die leider dem Alten Testament vielfach noch so fern oder so falsch gegenüber stehen, eifrig gelesen zu werden. Trotzdem wird es KRÄTZSCHMAR nicht übelnehmen, wenn der Fachmann auch Kritik übt, da diese ja nur der guten Sache dient.

Die Entstehung von „Nebiismus“ und Sehertum wird, so wie es KRÄTZSCHMAR schildert, wohl nicht beanstandet werden, wenn ich auch gern das Wort Nebiismus entbehren möchte. Einmal ist es hässlich — an „Nebiimorden“ auf S. 15 kann man sogar stolpern, da wir nicht buchstabieren, sondern die Wortbilder lesen, also an das geläufigere „Morden“ statt an das seltenere „Orden“ denken —, aber es stellt auch die geschichtlichen Thatsachen in ein schiefes Licht. Man kommt dann dazu, die Schriftpropheten als etwas ganz anderes als die alten Nebiim anzusehen, wozu sich KRÄTZSCHMAR in der That neigt. Meines Erachtens ist das KRÄTZSCHMAR vorzuwerfen, dass er nicht scharf genug unterscheidet. Selbst wenn auch Amos kein Nabi sein wollte, weil er es einfach nicht war — sondern Viehhirte —, so haben doch seine Nachfolger, wie z. B. Jesaja, was ja auch KRÄTZSCHMAR zugesteht, diesen Namen acceptiert und zwar eben weil sie sich mit jenen alten Nebiim eins wussten im Eifern für Jahwe und seine Sache. Aber Amos kann auch gar nicht den Titel Nabi als „schwere Kränkung“ empfunden haben. Einmal wissen wir gar nicht, ob sich die Geschichte Am. 7 10 ff. so zugetragen hat, wie wir sie lesen, denn der Prophet redet sonst von sich in der ersten Person, und sodann redet Amos in grösster Ehrerbietung von den Nebiim (2 11 12; 3 7 8), und selbst 7 15 lässt der Erzähler Amos sagen: „und es sprach Jahwe zu mir, gehe und weissage (hinnabe) wider mein Volk Israel.“ Also die Schriftpropheten sind die Fortsetzung der alten Nebiim, nur mit dem Unterschied, dass sie deren exaltiertes Wesen verschmähen gemäss der

höheren sittlich religiösen Erkenntnis, die ihnen eignet[1]. Ja, ein Amos und Hosea knüpfen nicht mal näher an Elias oder Elisa an, denn es ist sehr fraglich, ob nicht diese Gestalten uns unter der Brille des späteren, nachexilischen Judentums geschildert werden. Wenn so die grossen Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts die gradlinige Fortsetzung der Nebiim unter Saul und Ahab waren, ist es aber auch gänzlich verkehrt, mit KRÄTZSCHMAR den Nebiismus in Mantik und Totenbeschwörung endigen zu lassen. Aus Sach. 13 4 ist gar nichts dahin zu entnehmen. „Götzendienst und Prophetie werden nebeneinander genannt als zwei zu beseitigende Skandale, hängen aber darum nicht innerlich zusammen“ (WELLHAUSEN). Mit Sach. 13 stehen wir im Zeitalter der anonymen Prophetie, die sich gegen die öffentliche richtet. „Mantik und Totenbeschwörung“ sind vielmehr Kinder des Sehertums.

Dass sich KRÄTZSCHMAR dieser Erkenntnis verschlossen hat, hängt damit zusammen, dass er den Seher zum Propheten werden lässt. Aber Debora heisst Prophetin nur in einem Vers deuteronomistischer Herkunft (Jud. 4 5), und Samuel spielte diese Rolle auch nur in der Phantasie des späteren Judentums. Beide waren Seher im gewöhnlichen Sinn. Auch auf Bileam ist sich nicht zu berufen, gerade in der jahwistischen Quelle ist er der richtige alte Kahin, während er beim jungen Elohisten der fromme Jahweprophet ist[2]. 1. Sam. 9 9 ist eine Glosse zu Vers 11 und stammt aus einer Zeit, da die Seher längst „Mantiker“ (Kosemim) geworden waren, die mit der Jahwereligion nichts zu thun hatten, sich aber alten Volks- und Familienglaubens für ihre Zwecke bedienten. Dass der Seher mit der Zeit dahin kommen musste, erklärt sich aus dem Prozess der Vergeistigung und Versittlichung Israels und seines Gottes, zu dem die Schriftpropheten das beste Teil dazu gethan haben. Damit aber, dass Amos (Kap. 7—9), Jesaja (Kap. 6) und die anderen Propheten Gesichte gehabt haben, sind sie noch lange keine „Seher“ geworden. Sie haben vielmehr gerade dem Sehertum, dem Mantikertum den Krieg erklärt. Ein Seher wird auch zu ihrer Zeit nicht anders gewirkt haben als Samuel,

---

[1] Vgl. die trefflichen Ausführungen von B. STADE, G. V. I. S. 555.

[2] Vgl. Herkunft und Zusammensetzung der Bileamperikope 1900, wo ich das zu zeigen versuchte.

der für Entgelt allerhand verkündigte. Erst mit der Diskreditierung des Sehertums und dem Anwachsen der Bedeutung Samuels für die Geschichte konnte man daran denken, ihn zum Propheten zu machen und 1. Sam. 9 9 zu schreiben. Ob aber das vor dem Exil möglich war?

Zum Schluss noch das Bedenken, ob für Amos Jahwe der Weltengott war, weil er nach sittlichen Massstäben handelte. Für Amos kam es gar nicht in Betracht, darüber nachzudenken, ob Jahwe ohne sein Volk existieren könnte — sicher hätte er es bejaht. Aber im Ernst konnte erst die Frage gestellt werden und wurde gestellt, als Israel nicht mehr da war. Erst im Exil wurde Jahwe der Gott der Welt.

Mainz. Lic. Dr. Frhr. von Gall.

F. Grundig, Handreichung zur Behandlung der biblischen Geschichte mit anschliessender Bibelkunde. I. Teil: Altes Testament. Leipzig, Klinkhardt, 1894. II. Teil: Neues Testament, ebendaselbst, 1899. 8°, der Band Mk. 4.—.

Wissenschaftliche Bücher kann man am Studiertisch rezensieren, praktische, dem Unterricht oder der Seelsorge dienende Werke nur da, wofür sie bestimmt sind. Das zur Entschuldigung dessen, dass ich ein Jahr mit der Rezension gewartet habe, nondum primatur in annis. Ich habe an sämtlichen Klassen des hiesigen Realgymnasiums und der Oberrealschule den Religionsunterricht zu erteilen, habe also an den Schülern von Sexta bis Tertia (einschliesslich) reichlich Gelegenheit gehabt, die Wirkung des an der Hand von Grundig geschehenen Unterrichtens zu beobachten; wobei ich natürlich nicht sagen will, dass ich mich ihm aufs Geratewohl anvertraut hätte. Ich habe Grundig bei der Vorbereitung für meine Stunden nur angesehen, ob und inwieweit ich noch von ihm lernen könnte, und muss sagen, dass dies in recht vielen Punkten möglich war.

Das Buch, in erster Linie für niedere und Mittelschulen, also für Lehrer seminaristischer Bildung bestimmt, ist gleichwohl auch für die Vorbereitung an Unterklassen höherer Schulen und für Theologen brauchbar. Das hängt wohl mit der guten Durchführung der fünf Formalstufen zusammen, die

aber durchaus keine schematische ist. Aber auch inhaltlich, was vor allem die Vertiefung, die Anwendung betrifft, bietet das Buch reiche Anregung, man merkt dem Verf. die Lebenserfahrung an.

Selbstredend ist im einzelnen gar manches zu beanstanden, was aber den Wert des Buches nicht beeinträchtigen soll. Nur die Bibelkunde, die der Verf. vorträgt, flösst Entsetzen ein, sie ist wahrhaft fossil und auch für Unterklassen absolut unbrauchbar. Vielleicht studiert der fleissige Verf. bis zum Erscheinen einer weiteren Auflage seines Buches recht eifrig die modernen Einleitungen Alten und Neuen Testaments. Kennt der Verf. z. B. nicht KÖSTLINS' populäre Leitfaden?

Mainz. Lic. Dr. Frhr. von Gall.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Organ des Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins. Jahrgang XIII, XIV 1898/99. M. 10.—.

Der XIII. Jahrgang bringt in der Rubrik „Religionswissenschaftliche Rundschau" eine Reihe von kurzen Artikeln zur indischen Religion von J. HAPPEL: „Angebetete Namen in der Baumregion. Träger angebeteter Namen in der Tierregion. Träger angebeteter Namen im Menschenreich. Die heiligen Sachen." — In einer Ausführung über „Das Leben Jesu und die Buddhalegenden" kommt H. HAAS zu dem Ergebnis: Selbständige Entstehung auf beiden Seiten ist undenkbar. Eine gemeinsame Quelle ist nicht vorhanden. So ist gegenseitige Abhängigkeit zu konstatieren, und zwar sind jedenfalls die Evangelien von buddhistischen Texten beeinflusst. — Derselbe Verfasser giebt in einem anderen Aufsatz „Schulbuddhismus" eine kurze Darstellung der neueren Entwicklung und Lebensregung des Buddhismus. — Aus dem XIV. Jahrgang sind erwähnenswert: PFLEIDERER, „Das Recht der Entwicklungstheorie in der Religionswissenschaft." Behandelt wird die Frage, ob und inwiefern die Entwicklungstheorie auch auf das Christentum anwendbar ist. — SPINNER, „Zur buddhistischen Eschatologie" führt aus: Die heutigen buddhistisch-eschatologischen Vorstellungen haben nichts mit der Lehre Buddhas selbst zu thun, sondern führen direkt in die Zeit brahmanischer Naturreligion

zurück. Zum Erweis dessen bietet er eine ausführliche Inhaltsangabe eines japanischen, noch nicht in europäische Sprachen übersetzten, eschatologischen Werkes Ojoyoshiu („Verlassen der Erde, um in einem anderen Sein neugeboren zu werden"). — FROBENIUS, „Das Gut und Böse der Naturvölker, bemessen nach dem Seligkeitsglauben" geht von dem Grundgedanken aus: Da die primitive Anschauung alle Verhältnisse dieses Lebens ins Jenseits projiziert, und zum Ausbau der richtenden Mächte und entscheidenden Gesetze des Jenseits das Material aus dem Anschauungsschatz des Diesseits gewählt wird, so treten in den Seligkeitsbestimmungen der Naturvölker die gleichen Begriffe und Verhältnisse hervor, die das bürgerliche Leben kennzeichnen. Demnach vermag man aus den Seligkeitsbestimmungen auf den Moralbegriff zu schliessen. L. Messerschmidt.

C. T. Tiele, Einleitung in die Religionswissenschaft. Gifford-Vorlesungen gehalten in der Universität zu Edingburgh. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1899 und 1901. 2 Bde. XII u. 236 S.

Das vorliegende Werk will das Wesen der Religion begreifen aus ihren geschichtlichen Erscheinungen. Es soll also nach seiner Tendenz einigermassen die Mitte zwischen einer rein beschreibenden und einer rein spekulativen Betrachtungsweise einhalten. Darin liegt sein besonderer Wert wie auch die Grenze, die diesem mit innerer Notwendigkeit gezogen ist. Denn beiden hier in Betracht kommenden Seiten der Sache — der Kenntnis des unabsehbaren ethnographischen und historischen Materiales einerseits und der Beherrschung der einschlägigen psychologischen und philosophischen Gesichtspunkte andererseits — gleichmässig gerecht zu werden, übersteigt wohl die Kraft eines Einzelnen. Selbst wenn der Zustand des ethnographischen Materiales ein besserer, seine Durcharbeitung mehr vorgeschritten wäre, würden die inneren Schwierigkeiten, die sich einer gleichmässigen Bewältigung beider Aufgaben entgegenstellten, für einen Einzelnen kaum überwindlich sein.

Der erste Band, welcher den Sondertitel „Morphologie" führt, will die wichtigsten Thatsachen der Religionsgeschichte kurz darstellen. Der Verf. unterscheidet Entwicklungsstufen

und Entwicklungsrichtungen der Religion. In ersterer Beziehung lässt er auf einander folgen: niedere Naturreligionen (Animismus, Fetischismus u. s. w.), höhere Naturreligionen (z. B. die griechische), ethische Religionen (z. B. die zoroastrische und die muhamedanische) und universalistische Religionen (Buddhismus und Christentum). In letzterer unterscheidet er zwischen theantropischen und theokratischen Religionen als zwei Formen des religiösen Lebens, von denen die eine z. B. bei den Ariern, die andere z. B. bei den Semiten dominiert, und von denen die eine den Menschen mehr in das Verhältnis der Verwandtschaft zur Gottheit rückt, während die andere mehr seine Abhängigkeit von der vorzüglich mit dem Prädikate der Macht ausgestatteten Gottheit betont. Derartige Klassifikationen haben bei dem heutigen Stande der Forschung nur provisorische Bedeutung; sie geben nur einen Rahmen ab, der seinen Wert erst durch seinen Inhalt empfängt. Der letztere besteht natürlich in der psychologischen Charakteristik der verschiedenen Typen. Vielleicht sind wir zu anspruchsvoll, wenn wir bei dieser stellenweise ein tieferes Eindringen wünschten. Aber die einschlägige Litteratur giebt z. B. in den Werken von Brinton, Oldenberg, Smith, Stoll an psychologischer Analyse manches, das unseres Erachtens mehr hätte verwertet werden können. Wir erwähnen nur einen Punkt: den Verkehr mit der übersinnlichen Welt, wie er sich in Träumen, Visionen, Ekstasen, hypnoiden und ähnlichen Zuständen vorzüglich auf tieferen Stufen mit grösster Regelmässigkeit und Häufigkeit vollzieht — ein Vorgang, den der Verf. ganz mit Stillschweigen übergeht, der aber von der grössten Wichtigkeit ist, weil er die Ueberzeugung von der Realität der Geisterwelt immer wieder zum Range einer sinnlichen Gewissheit erhebt, und über den doch schon eine ziemlich umfangreiche und für psychologische Zwecke gut verwertbare Litteratur existiert.

Der zweite Band betitelt sich „Ontologie" und behandelt die auf allen Stufen wiederkehrenden Eigentümlichkeiten der Religion. Nach einer Erörterung über den Anteil, den Wille, Gefühl und Intellekt am religiösen Leben haben, und nach einer Abgrenzung der Religion gegen die Philosophie werden in dieser Weise die Gottesvorstellung, die Vorstellung von der Verwandtschaft der Menschen mit Gott, der Kultus, sowie die beiden Fragen nach dem Wesen der Religion und nach ihrem psycho-

logischen Ursprung behandelt. Die Antwort auf die beiden letzten Fragen lautet: Das Wesen der Religion besteht überall in einer „Anbetung“, und ihr Ursprung liegt in der „Unzufriedenheit“ mit der Welt einerseits und einem angeborenen „Sinn für die Unendlichkeit“ andererseits. Mancher Leser wird durch diese Versuche, das Bleibende in den verschiedenen Seiten der Religion in kurze Schlagwörter zusammenzudrängen, vielleicht an den Satz der Logik erinnert werden, dass Umfang und Inhalt der Begriffe einander umgekehrt proportional sind. In der That, wie wenig besagt es an sich, das Wesen der Religion als „Anbetung“ zu bezeichnen! Alles kommt doch auf den näheren Inhalt an, den man diesem Wort beilegt, und jede Ausführung über diesen Inhalt würde doch wieder historisch spezifizieren müssen. Vielleicht legt der Verf. doch der Subsumtion der Erscheinungen unter allgemeine und allgemeinste Begriffe im Gegensatz zu ihrer Zergliederung einen zu hohen Wert bei. Und dabei stehen Mühe und Lohn doch auch kaum überall in einem angemessenen Verhältnis. Um z. B. zu erfahren, „dass man sich zu allen Zeiten unter dem Göttlichen gedacht hat eine überall, in allerlei Erscheinungen wirksame Macht, und zwar eine übermenschliche“ (S. 81), bedarf es schwerlich eines 20 Seiten langen Ueberblickes über die verschiedenen Stufen und Formen der Religion; giebt man ihn aber, so fordert er doch zu einer näheren Charakteristik der dabei auftretenden Unterschiede auf.

Die Bedenken, die wir im vorhergehenden geäussert haben, beruhen freilich auf Schwierigkeiten in der Sache, die sich viel leichter namhaft machen als beseitigen lassen. Denn zu dem letzteren würde nicht weniger als ein schöpferisches Durcharbeiten des gesamten religionsgeschichtlichen und -philosophischen Materiales gehören und eine daraus hervorgehende vollständige Neuschaffung. Vergleicht man das vorliegende Buch mit der vorhandenen Litteratur, so muss man der Bemerkung des Uebersetzers in seinem Vorworte beistimmen: dass es kein Werk giebt, das sich so gut zur Einführung in die Religionsgeschichte und -philosophie eignet. Auch auf die Form der Darstellung, die in ihrer Klarheit und Breite durchaus als auf Anfänger berechnet erscheint, muss dieses Lob ausgedehnt werden. A. Vierkandt.

Dr. **Willi. Ebstein**, Die Medizin im alten Testament. Stuttgart, Enke, 1901. 192 S.

Der berühmte Pathologie-Professor Geheimrat W. EBSTEIN ist es, der es unternommen hat, die in dem alten Testamente vorkommenden, auf die Medizin bezüglichen Stellen unter seine kritische Loupe zu stellen, wobei er sich der KAUTZ'schen Uebersetzung bediente und „der Versuchung, uralte Dinge und Verhältnisse in ein landläufiges Schema einzufügen, aus dem Wege zu gehen", bemüht war. Was die wichtigsten Kapitel, den biblischen Aussatz, die Krankheit Hiobs, die Pest bei den Philistern, die Krankheit des Königs Hiskiâ, des Herodis Wurmkrankheit, die Krankheit des Königs Asa, die des Königs Jehoram etc. betrifft, so ist das Resultat der EBSTEIN'schen Untersuchungen ein ungemein vorsichtiger, oft fast negativ lautender Ausspruch. Die Schwierigkeit, biblische Krankheiten zu erklären, liegt nicht bloss in der ganz und gar unwissenschaftlichen Beschreibung der Krankheiten, sondern auch in der Vieldeutigkeit der bibelsprachlichen Termini und in den durch die Tradition verübten Einlegungen von „untersinnigen" Allegorien und Symbolisierungen. Der Mediziner, der sich an das Reale der biblischen Schilderungen halten muss, ist bei der Erklärung der in der Bibel erwähnten Krankheiten am meisten dadurch enttäuscht, dass dabei ein oder zwei aus dem biblischen Texte oder dessen Uebersetzungen entnommene Symptome sich durchaus nicht in ein mehr oder weniger gut ausgesprochenes modernes Krankheitsschema einfügen lassen wollen. Die differential-diagnostischen Punkte der Neuzeit fehlen eben, weil verschiedene Krankheitsbilder identifiziert wurden, bezw. von denjenigen, die die heiligen Bücher durch Auslegungen und Einlegungen bereicherten, nicht reinlich genug gesondert wurden. Es geht dabei, wie mit dem biblischen Manna; obwohl dieses heute noch gesammelt und exportiert wird aus den von den Israeliten der Bibel durchzogenen Steppen, also noch heute wissenschaftlich beobachtet werden kann, so weiss man trotzdem auch heute noch nicht, welcher Art das Manna der Bibel war, da die Eigenschaften des heute dort vorkommenden Mannas nur teilweise denen des israelitischen Mannas entsprechen. Darum schaltet ein Erklärer der biblischen Krankheiten oft das aus, was der andere als wesentlich hält. Solange ausserdem noch sprachwissenschaftliche Verschiedenheiten die Auslegungs-

möglichkeiten beeinflussen, ist eine befriedigende Erklärung bei einigen Krankheiten überhaupt noch nicht möglich. Die alten heiligen Bücher aller Völker spiegeln das jeweilige Kulturleben dieser wieder. An die primitiver lebenden Völker kann man nicht den Massstab moderner Kulturvölker anlegen. Wo nun in jenen Zeiten schon ein grossartiger hygienischer und prophylaktischer Gesetzesapparat gegen gewisse Krankheiten in Bewegung gesetzt wurde, da dürfen wir darunter nicht minderwertige, nur Einzelne ansteckende Krankheiten, wie etwa Krätze oder oberflächliche Hautmykosen, annehmen, gegen die ein hochkultureller moderner Staat eventuell polizeiliche Verordnungen erlassen würde. Welches Unheil musste die Zaraath unter dem jüdischen Volke vorher schon angerichtet haben, bis Moses so scharfe Gesetze erlassen konnte. Krätze, Psoriasis, Vitiligo oder eine Dermatomykosis können darum nie und nimmermehr die Zaraath gewesen sein. Und wenn bis ins Mittelalter herein Aussatz (Lepra) mit Syphilis verwechselt wurde, warum sollte dann die Zaraath der Israeliten nicht auch Syphilis haben umfassen können? In dieser durch den damaligen Erkenntnisgrad erklärbaren Verwechslung liegt eben die Quelle der späteren, mehr Verwirrung als Erklärung schaffenden Einlagen. Referent kann nicht umhin, die PROKSCH'sche Erklärung der Zaraath (s. PROKSCH, Die Gesch. der vener. Krankh. 1895 I S. 72ff.) als die gelungenere und wahrscheinlichere anzunehmen. Bei einem Volke, bei dem das Geschlechtsleben eine so grosse Rolle spielte, wie dies bei den Orientalen und Juden der Bibel der Fall ist bezw. war, musste die Syphilis enorme Verheerungen anrichten, und diese Erfahrungen eines g a n z e n Volkes erklären genügend die Härte der Mosaischen Gesetze. Dass die Syphilis ein so hohes Alter hat, ist nicht mehr zu bezweifeln. Dass man bei Krankheitserklärungen auch den jeweiligen Kulturzustand des betreffenden Volkes berücksichtigen muss, lehrt deutlich die Hinkekrankheit Jakobs, welche Professor ROSCHER in seiner vortrefflichen Abhandlung (Ephialtes, XX. Band d. Abhdlg. d. phil.-hist. Cl. der k. sächs. Ges. d. Wiss. VII 1900 S. 38ff.) in der besten Weise erklärt hat. Was EBSTEIN darüber gegen HYRTL vorbringt, ist durch die ganz zutreffende Erklärung ROSCHER's, deren auch schon im Janus V 5 1900 S. 516 Erwähnung gemacht wurde, nicht mehr so schwerwiegend. Das israelitische Volk zur Zeit von Moses hatte noch den Glauben

an Krankheitsdämonen, mit deren Thätigkeit im Alptraume es das Fieberdelirium erklärte. Das Hinken Jakobs war sicherlich nicht „etwas Symbolisches“, wie EBSTEIN meint, sondern eine ganz reale akut-rheumatische Coxitis mit Ischias-Neuralgie. Referent erinnert an die Worte des kritisch veranlagten PROKSCH: „Das einzige Wort Schechin hat bei den Exegeten fünf pathologisch grundverschiedene Bedeutungen: Geschwür, Entzündung, Beule, Drüse und Blatter. Aehnliches wiederholt sich oft genug. Solange mit den in den Bibeltexten vorkommenden Termini nicht Wandel geschaffen wird, muss die historische Pathologie bei den alten Israeliten in der ägyptischen Finsternis tappen“ (l. c. I 90). „Die Bibel ist kein medizinisches Buch im engeren Sinn des Wortes“, sagt EBSTEIN ganz richtig; sie bringt eben nur altisraelitische Volksmedizin. Höfler.

Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, herausgegeben, eingeleitet und zusammenfassend dargestellt von **Ferdinand Cohrs.** Berlin, Hofmann & Comp., 1900 (Monumenta Germaniae Paedagogica, Band 20 und 21). 280 und 366 Seiten.

Nachdem uns bereits das Jahr 1887 in dem Rahmen des gross angelegten encyklopädischen Werkes der Monumenta Germaniae Paedagogica eine Arbeit aus der reichen Geschichte der Katechismen gebracht (die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder von J. MÜLLER), wird uns hier zugleich als erste Publikation des geplanten Corpus Catecheticum der evangelischen Kirche eine weitere umfassende Arbeit aus diesem interessanten Gebiete vorgelegt. Wir erhalten in zwei Bänden eine bis in die Einzelheiten tüchtige kritische Ausgabe aller bis jetzt bekannten Katechismusversuche aus der Zeit vor Luthers Enchiridion mit dem ganzen für die wissenschaftliche Weiterarbeit auf diesem Gebiete nötigen kritischen Apparat (Bibliographie, orientierende Einleitung, Varianten, Nachdrucke, Uebersetzungen u. s. w.). Im ganzen werden 22 Katechismusversuche vorgeführt, darunter 17, von denen zum erstenmal ein nach kritischen Grundsätzen hergestellter Abdruck dargeboten wird, während sich COHRS bei fünfen damit begnügt, zu bereits vorhandenen kritischen Abdrucken eine Zusammenstellung der Varianten anderer Ausgaben

zu bieten. Es ist hier nicht der Ort, auf die grosse Bedeutung des hier vorliegenden Werkes für die Geschichte der Katechetik hinzuweisen. Aber auch jeder, der für die Geschichte der Religionen etwas übrig hat, wird eine solche den Unterricht in der Religion in einer hochbedeutsamen Kulturperiode mit den besten Apparaten der Gegenwart wiederspiegelnde Arbeit mit Freuden begrüssen müssen.

Hirschhorn a. Neckar. Lic. Dr. W. Diehl, Pfarrer.

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, herausgegeben von **K. Weinhold.** 10. Jahrgang. Berlin, A. Asher & Co., 1900.

Auch diesmal findet sich unter dem reichen volkskundlichen Inhalt dieser Zeitschrift, die mit Befriedigung auf das erste Jahrzehnt ihres Bestehens zurückblicken darf, mancherlei auch für den Mythologen verwertbarer Stoff. Es sei folgendes herausgehoben. In den von F. P. Piger dargestellten Faschingbräuchen in Prutz im Oberinnthal haben sich altgermanische Frühlingsgebräuche und altitalische Karnevalsfeierlichkeiten gemischt. Ein Frühlingsfest mit Schmaus und Tanz in der Zeitzer Gegend, Pfingstquaas genannt, schildert A. Petzold, Schlesische Pfingstgebräuche P. Drechsler. M. Höfler beschreibt den Klausenbaum, ein Gerüst, das in Oberbayern zum St. Nikolaustage hergestellt wird und einen frischen Baum ersetzt, den man als Verkörperung des Fruchtbarkeitsdämons ansah. In dem von P. Passler geschilderten Hochzeitsbrauch aus dem Wippthale in Tirol handelt es sich um die Vertreibung böser Geister durch Lärm. K. Weinhold giebt dazu eine kurze, erläuternde Bemerkung. Bergische Hochzeitsgebräuche liefert O. Schell. Allerlei Abergläubisches und Mythisches findet sich in den Beiträgen von M. Rehsener (Von den Tieren und ihrem Nutzen nach Gossensasser Meinung), B. Kahle (Aus schwedischem Volksglauben, nach Sammlungen aus den südlichen Landschaften Schwedens von Frau E. Wigström), R. Reichhardt (Volksanschauungen über Tiere und Pflanzen in Nordthüringen), O. Schütte (Braunschweigische Sagen). Auch die Bayerischen Geschichten von H. Raff und die Erzählungen, die J. Bacher aus Lusern im wälschen Südtirol in Mundart und Uebersetzung bringt, seien

erwähnt. Die von ANDREE im vorigen Jahrgang besprochenen Puppen aus Celle reiht FEILBERG in die Familie der sog. Dragedukker ein. Von der Opferbärmutter als Stachelkugel giebt W. HEIN Beispiele, darunter eines von 1685 (anstatt der sonst üblichen Kröte wird diese Gestalt einer aus Holz geschnittenen Kugel auf einem eng begrenzten Gebiete in Südtirol in Wallfahrtskirchen gefunden). In einer längeren Abhandlung beantwortet M. BARTELS die Frage: „Was können die Toten?“ Es werden die Verrichtungen und Thätigkeiten behandelt, die nach dem Volksglauben dem Toten noch zugeschrieben werden, d. h. dem toten Körper, nicht der vom Körper losgetrennten Seele oder dem Gespenst. Freilich wird beides im Volksglauben nicht immer scharf unterschieden. Endlich sei noch der Aufsatz „Tom Tit Tot, Ein Beitrag zur vergleichenden Märchenkunde“ von G. POLIVKA, erwähnt, der eine weitverbreitete Märchen- und Sagengruppe bespricht, in der es sich um die Erratung oder Erinnerung des Namens eines dämonischen Wesens handelt.

Dortmund. P. Sartori.

The Journal of American Folk-Lore, ed. **William Wells Newell.** Vol. XIII (No. 48--51). Boston and New-York, 1900.

Der Jahrgang wird eröffnet durch eine Abhandlung von JAMES MOONEY über die Verehrung der Flüsse bei den Tscherokesen. (In ihrem Religionsgebrauch heisst der Strom der „lange Mann“ und ist ein mächtiger Riese, der in den verschiedensten Lebenslagen um Beistand angerufen wird. Neugeborene Kinder werden an den Strom gebracht, in bestimmten Zwischenräumen geht die ganze Familie an den Fluss, um zu beten und zu baden. Trauernde, die von der Seele des Toten gequält werden, beten zu ihm, für allerlei Zaubereien wird er angerufen. Proben von Gebeten, die für die verschiedenen Gelegenheiten bestimmt sind, sind hinzugefügt und besprochen.) Die Athabasken-Mythen, die FRANK RUSSEL veröffentlicht, sind fast lauter Tiergeschichten; ebenso die Volkserzählungen aus Georgia von EMMA M. BACKUS. Geschichten der kalifornischen Maidu-Indianer vom Präriewolf bringt ROLAND B. DIXON, während CHARLES L. EDWARDS sich über die Entstehung von Tiermythen i. a. verbreitet. Eine reiche

Anzahl längerer und kürzerer Erzählungen der Cheyennes (i. g. 33) steuert A. L. KROEBER bei: Tiergeschichten, Mythen von Sonne, Mond und Sternen, von dem komisch behandelten Vihuk, Verwandlungsgeschichten, manche wohl europäisch beeinflusst. Die Legende der Micmacs vom Grossen Bären wird erzählt und eingehend besprochen von STANSBURY HAGAR. Sie schliesst sich genau an die jährliche Bewegung der Sterne an; der Bär auf Erden ahmt den am Himmel nach und umgekehrt. Eine Erzählung der Onondagas über die Entstehung der Plejaden (aus einer Schar tanzender Kinder) giebt M. BEAUCHAMP. OLIVER C. FARRINGTON spricht zur Ergänzung einer Arbeit des verstorbenen Professors NEWTON über Verehrung und Folklore der Meteoriten. Ausgehend von der Kaaba in Mekka unterscheidet er solche, die wirklich religiöse Verehrung geniessen, und solche, an die sich nur Sagen knüpfen. Die hawaiische Sage von Laieikawai wird nach einem Bericht des 1872 verstorbenen Dr. JOHN RAE wiedergegeben. Dieser Bericht ergänzt die Erzählung desselben Stoffes in der Sagensammlung des Königs Kalakaua. Die Heldin wurde von einigen Stämmen als „Dämmerungsfrau" verehrt. ALICE C. FLETCHER schildert die Ceremonie des Dankopfers eines Pawnee-Priesters an Ti-ra'-wa und fügt einige Bemerkungen über diese Gottheit hinzu. Endlich enthalten auch noch die Anmerkungen CHAMBERLAIN'S zur Volkskunde der Algonkins einiges Mythologische.

Dortmund. P. Sartori.

Friedrich Kunze, Der Birkenbesen ein Symbol des Donar. Eine mythologische Untersuchung. Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill, Leiden, 1900. (Separatabdruck aus dem „Internationalen Archiv für Ethnographie", Bd. XIII.)

Der Verfasser will nachweisen, dass der Birkenbesen eines der vorzüglichsten Symbole des Donar (d. h. allgemein gefasst des „indogermanischen Donnerers") gewesen sei, „und zwar einzig und allein aus dem Grunde, weil er eine bündelartige Vereinigung von Ruthen der diesem altgermanischen Blitzschleuderer geweihten Birke bildet". Der Beweis, dass die Birke ein heiliger Baum Donars sei, ruht auf schwachen Füssen, und auch wenn

das nicht der Fall wäre, ist doch nicht in Rechnung gezogen, dass in einer Menge mythologischer Beziehungen des Birkenbesens der Besen (oder die Thätigkeit des Schlagens, Kehrens und Fegens) wichtiger ist als die Birke. Wenn also auch weder dem Gesamtresultat noch vielen Einzelheiten zugestimmt werden kann, so muss doch anerkannt werden, dass der Stoff mit grossem Fleiss zusammengetragen und im ganzen übersichtlich geordnet ist.

Dortmund. P. Sartori.









